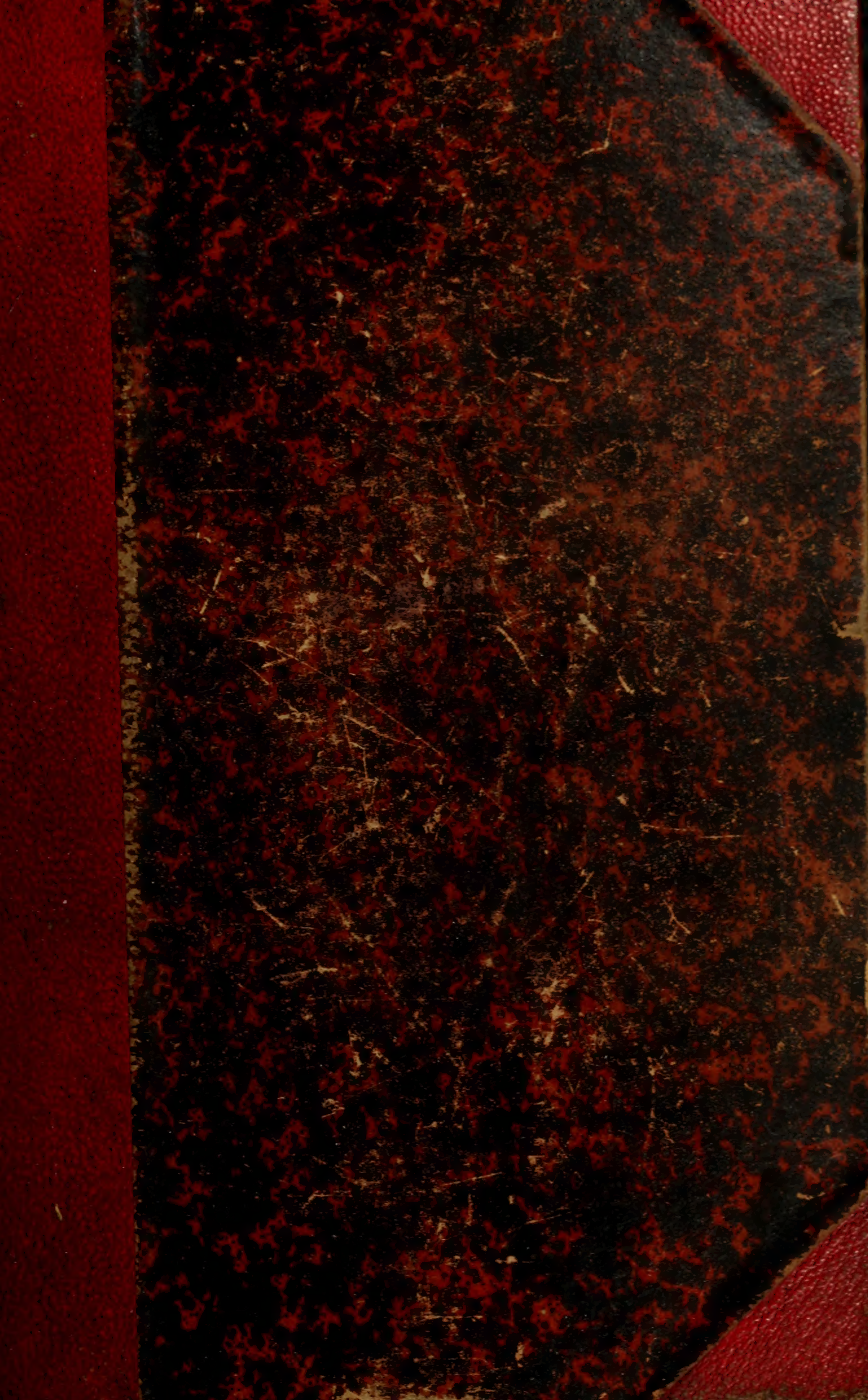



CADIEUX & DEROME
LIBRAIRES
MONTRÉAL



SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

⁂

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

19, RUE MONTPARNASSE, 19

⁂

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME CINQUIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE

(SUITE.)

TRAITÉ DES PASSIONS (SUITE).

QUESTION XXVI.

Des passions en particulier, et d'abord de l'amour.

Après avoir considéré les passions en général, nous devons les envisager en particulier. Ici nous traiterons : premièrement, des passions de la puissance concupiscible ; deuxièmement, des passions de la puissance irascible (1).

La première étude, concernant les passions de la puissance concupiscible, sera divisée comme en trois parties. Nous parlerons : premièrement, de l'amour et de la haine ; deuxièmement, de la concupiscence et de l'aversion ; troisièmement, de la délectation et de la tristesse.

(1) On se rappelle que notre saint auteur, considérant les passions en général, a traité de leur sujet, des différences qui les caractérisent, du bien et du mal qu'elles renferment, et des

PRIMA SECUNDÆ

(CONTINUATIO.)

TRACTATUS DE PASSIONIBUS (CONTINUATIO).

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, et primò de amore, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali. Et primò, de passionibus concupiscibilis; secundò, de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita. Nam primò considerabimus de amore et odio; secundò, de concupiscentia et fuga; tertiò, de delectatione et tristitia.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° L'amour est-il dans la puissance concupiscible? 2° L'amour est-il une passion? 3° Est-il la même chose que la dilection? 4° Se divise-t-il en amour d'amitié et en amour de concupiscence?

ARTICLE I.

L'amour est-il dans la puissance concupiscible?

Il paroît que l'amour n'est pas dans la puissance concupiscible. 1° Il est écrit, *Sap.*, VIII, 2 : « Je l'ai aimée (la sagesse), et je l'ai cherchée dès ma jeunesse. » Or la puissance concupiscible, formant comme une partie de l'appétit sensitif, ne peut avoir la sagesse pour objet, puisque les sens ne la perçoivent pas. Donc l'amour n'est pas dans la puissance concupiscible.

2° L'amour semble renfermer identiquement toutes les passions; car saint Augustin dit, *De Civ. Dei*, XIV, 7 : « Quand l'amour veut avoir l'objet aimé, c'est le désir; quand il en a la possession et la jouissance, c'est la joie ; quand il fuit une chose qui lui est contraire, c'est la crainte ; quand il en subit les atteintes, c'est la tristesse (1). » Or toutes les

rapports qu'elles ont entre elles; maintenant il va nous parler en particulier de l'amour, de la haine, du desir, de la délectation, de la joie, de la tristesse, de l'espérance, de la crainte, de l'audace et de la colère.

(1) L'évêque d'Hippone, aussi grand philosophe que grand saint, nous donne comme un aperçu des matières que va traiter l'ange de l'école; il dit, *De Civit. Dei*, XIV, 6 et 7 : « Tout dépend de la volonté de l'homme : quand elle est déréglée, ses mouvements sont déréglés; quand elle est droite, ses mouvements sont non-seulement irréprochables, mais dignes d'éloges. Car la volonté est en tous ces mouvements; bien mieux, tous ces mouvements ne sont que des volontés. Qu'est-ce que c'est que le désir et la joie, sinon la volonté consentant à l'objet de notre gré? Puis la crainte et la tristesse ne sont-elles pas encore la volonté repoussant l'objet de nos répugnances? Mais quand le consentement n'est qu'une élan de la volonté vers les choses, il prend le nom de *désir;* et quand il est accompagné de la jouissance, il se nomme *joie*. De même quand nous repoussons des choses qui ne sont pas encore arrivées, c'est la crainte; et quand l'événement malheureux s'est réalisé, c'est la tristesse. En un mot, la volonté se transforme en telle ou telle affection, suivant la diversité des objets qui l'attirent ou la repoussent, qui la délectent ou la blessent.

» L'homme qui vit selon Dieu, aime le bien et déteste le mal. Alors il a une bonne volonté, et l'Ecriture appelle cette volonté du nom de *charité*, mais elle la désigne aussi par le mot

---

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm amor sit in concupiscibili. 2° Utrùm amor sit passio. 3° Utrùm amor sit idem quod dilectio. 4° Utrùm amor convenienter dividatur in amorem *amicitiæ* et in amorem *concupiscentiæ*.

ARTICULUS I.

Utrùm amor sit in concupiscibili.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim *Sap.*, VIII : « Hanc (scilicet sapientiam) amavi et exquisivi à juventute mea. » Sed concupiscibilis cùm sit pars appetitûs sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni. Dicit enim Augustinus in XIV. *De Civit. Dei* : « Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, lætitia; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est. » Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2; ut et dist. 27, qu. 1, art. 2; et qu. 8, de malo, art. 3, ad 6; et in III, *De anima*, lect. 4, col. 2.

passions ne sont pas dans la puissance concupiscible; car la crainte, par exemple, réside dans la puissance irascible. Donc on ne peut dire, purement et simplement, que l'amour a son siége dans la puissance concupiscible.

3° Saint Denis parle, *De div. Nom.*, IV, d'un amour naturel. Or l'amour naturel appartient aux forces de la nature, forces qui sont produites par l'ame végétative. Donc l'amour n'est pas seulement dans la puissance concupiscible.

Mais le Philosophe dit, *Topic.*, II, 3 : « L'amour est dans le concupiscible. »

(CONCLUSION. — L'amour sensible est dans l'appétit sensitif, comme l'amour intellectuel est dans l'appétit intellectif.)

d'*amour*. Le Seigneur demande à l'apôtre Pierre : « As-tu pour moi plus de dilection que ceux-ci? » Et l'apôtre répond : « Seigneur, vous savez que je vous aime. » Le Seigneur demande une seconde fois à Pierre s'il a non pas de l'amour, mais de la dilection pour lui. Et Pierre répond une seconde fois : « Seigneur, vous savez que je vous aime. » Le Seigneur, renouvelant sa demande, ne dit plus : « As-tu de la dilection pour moi; » il dit : « As-tu de l'amour pour moi? » Et l'évangéliste ajoute : « Pierre fut attristé de ce que le Seigneur lui demandoit pour la troisième fois : As-tu de l'amour pour moi? » Ainsi le Seigneur ne lui adressa cette question qu'une fois; mais il lui demanda deux fois : « As-tu de la dilection pour moi? » D'où je conclus que le divin Maître n'attachoit pas au mot de *dilection* un autre sens qu'à celui d'*amour*. Quant à Pierre, il ne changea pas d'expression; il répondit invariablement : « Seigneur, vous savez tout, vous savez que je vous aime. » Si j'insiste sur ces textes, c'est que plusieurs imaginent une différence entre l'amour et la dilection ou charité; ils prétendent que la dilection doit se prendre en bien et l'amour en mal. Ni les littérateurs profanes ni les philosophes ne connoissent cette distinction. Et les saintes Ecritures, dont nous plaçons l'autorité au-dessus de tout, confondent en un même sens les termes d'*amour*, de *dilection* et de *charité*. L'amour se prend en bien, je l'ai prouvé; la dilection peut se prendre en mal, comme dans ce mot du Psaume : « Celui qui a de la dilection pour l'iniquité, a de la haine pour son ame. » Et l'apôtre Jean dit : « Si quelqu'un a de la dilection pour le monde, la dilection du Père n'est pas en lui; » passage où le mot *dilection* est pris en bonne et en mauvaise part. Et qu'on ne demande pas si *amour* peut s'employer dans une bonne acception : je l'ai déjà prouvé.

» La volonté droite est donc l'amour légitime, la volonté dépravée l'amour mauvais. Or quand l'amour veut avoir l'objet aimé, c'est le désir; quand il en a la possession et la jouissance, c'est la joie; quand il fuit une chose qui lui est contraire, c'est la crainte; quand il en subit les atteintes, c'est la tristesse. Toutes impressions bonnes ou mauvaises, selon que l'amour est bon ou mauvais lui-même. Prenons l'Ecriture à témoin. L'Apôtre est possédé du désir de la délivrance corporelle pour être avec Jésus-Christ. « Mon ame, s'écrie le Prophète, brûle du désir de votre loi; » ou plutôt : « Mon ame convoite les jouissances de votre loi; » et : « La convoitise » ou « la concupiscence de l'ame pour la sagesse conduit au royaume éternel. » L'usage a décidé, toutefois, que les mots de *convoitise* ou de *concupiscence*, employés isolément, sans régime, ne peuvent recevoir qu'une mauvaise acception. La joie est prise en bonne part dans ce passage : « Réjouissez-vous dans le Seigneur; justes, tressaillez de joie. » Et encore : « Vous avez versé la joie dans mon cœur. » La crainte est bonne, quand l'Apôtre dit : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement. » — « Ne cherchez pas les

---

non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quòd amor sit in concupiscibili.

3. Præterea, Dionysius, in cap. IV. *De div. Nomin.*, ponit quemdam amorem *naturalem*. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Topic.*, quòd « amor est in concupiscibili. »

(CONCLUSIO. — Amor sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.)

Il faut dire ceci : l'amour appartient à l'appétit, parce qu'ils ont l'un et l'autre le bien pour objet; la distinction de l'appétit doit donc nous servir de modèle pour distinguer l'amour. Or il y a un appétit qui ne suit pas sa perception, mais celle d'un autre : c'est l'appétit naturel dans les choses inanimées; car elles n'appètent pas ce qui leur convient par leur propre perception, mais par les lumières de l'Ordonnateur de la nature. Ensuite il y a un appétit qui suit sa perception, mais nécessairement, sans libre arbitre : c'est l'appétit sensitif dans la brute, bien qu'il existe aussi dans l'homme avec une certaine liberté, puisqu'il est soumis à la raison. Enfin il y a un appétit qui suit sa perception avec libre arbitre : c'est l'appétit raisonnable ou intellectif, qui porte le nom de *volonté*. Eh bien, l'on appelle *amour,* dans chacun de ces appétits, le principe du mouvement qui tend vers le but recherché. Dans l'appétit naturel, le principe de cette tendance, c'est la sympathie secrète, l'intime affinité de l'être avec l'objet; affinité, sympathie qu'on peut appeler *amour naturel*, de même qu'on pourroit nommer de ce nom la propension qui porte les corps vers leur centre de gravité. Semblablement la complaisance que l'appétit sensitif ou la volonté trouve dans tel et tel bien, les rapports qui les unissent, leur coaptation se désignent par les mots d'*amour sensitif* et d'*amour intellectif* ou *raisonnable.* Ainsi l'amour sensible est dans l'appétit sensitif; puis l'amour intellectif se trouve dans l'appétit intellectif et procède de la puissance concupiscible; car il se rapporte directement au bien pur et simple, et non pas au bien ardu qui est l'objet de la puissance irascible.

hauteurs de la science, mais craignez. » — « Je crains que, comme le serpent séduisit Eve par ses artifices, nos âmes séduites ne s'égarent loin de ce chaste amour qui est en Jésus-Christ. » Virgile et Cicéron appellent la tristesse, l'un *douleur* et l'autre *maladie ;* mais je préfère le mot que j'ai écrit d'abord; car l'usage a réservé pour le corps les termes de *douleur* et de *maladie*..... Cette affection peut être bonne; car saint Paul loue les Corinthiens de s'être attristés selon Dieu. »

Respondeo dicendum, quòd amor est aliquid ad appetitum pertinens, cùm utriusque objectum sit *bonum :* unde secundùm differentiam appetitûs est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetitûs, sed alterius : et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis;* res enim naturales appetunt quod eis convenit secundùm suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in lib. V dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero : et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundùm liberum judicium : et talis est *appetitus rationalis* sive *intellectivus,* qui dicitur *voluntas.* In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motûs tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motûs est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit; quæ dici potest *amor naturalis,* sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici *amor naturalis.* Et similiter coaptatio appetitûs sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum (id est, ipsa complacentia boni) dicitur *amor sensitivus,* vel *intellectivus* seu *rationalis.* Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu, et pertinet ad concupiscibilem; quia dicitur per respectum ad *bonum* absolutè, non per respectum ad *arduum,* quod est objectum irascibilis.

Je réponds aux arguments : 1° Le texte objecté parle de l'amour intellectuel ou raisonnable, voilà tout.

2° L'évêque d'Hippone veut dire que l'amour est la crainte, la joie, le désir et la tristesse, non pas essentiellement, mais causativement.

3° L'amour naturel est non-seulement dans les forces de l'ame végétative, mais encore dans toutes les puissances de l'ame, voire même dans toutes les parties du corps, et généralement dans toutes les choses; car, ainsi que le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « tous les êtres éprouvent l'attrait du bon et du beau, » puisqu'ils tendent tous par affinité naturelle vers ce qui leur convient.

ARTICLE II.

L'amour est-il une passion?

Il paroît que l'amour n'est pas une passion. 1° Aucune vertu n'est une passion. Or, « tout amour est une vertu, » comme le remarque saint Denis. Donc l'amour n'est pas une passion.

2° On lit dans saint Augustin, *De Trin.*, VIII, 10 : « L'amour est une sorte d'union, comme un certain enchaînement. » Or, l'union, l'enchaînement n'est pas une passion, mais plutôt une relation. Donc l'amour n'est pas une passion.

3° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, II, 22, que la passion est « une espèce de mouvement. » Or l'amour n'implique pas dans sa signification le mouvement de l'appétit, c'est-à-dire le désir; mais il énonce le principe de ce mouvement. Donc l'amour n'est pas une passion.

Mais le Philosophe écrit, *Ethic.*, VIII, 5 : « L'amour est une passion. »

(Conclusion. — L'amour existant dans la puissance concupiscible est une passion proprement dite, puisqu'il est une modification de l'appétit

---

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum, quòd amor dicitur esse *timor, gaudium, cupiditas* et *tristitia*, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quòd amor naturalis non solùm est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus; quia, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, « omnibus est pulchrum et bonum amabile, » cùm unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundùm suam naturam.

ARTICULUS II.

Utrùm amor sit passio.

Ad secundum sic proceditur Videtur quòd amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed « omnis amor est virtus quædam, » ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo amor non est passio.

2. Præterea, amor est « unio quædam vel nexus, » secundùm Augustinum in lib. *De Trin.* (lib. VIII, cap. 10). Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. II (cap. 22), quòd « passio est motus quidam. » Amor autem non importat motum appetitûs, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motûs. Ergo amor non est passio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quòd « amor est passio. »

(Conclusio. — Amor secundùm quòd est in concupiscibili, cum sit quædam appetitûs ab

par l'appétible; puis l'amour siégeant dans la volonté est une passion dans le sens général du mot.)

Il faut dire ceci : la passion est l'effet de l'agent sur le patient. Or l'agent naturel produit un double effet sur le patient : il lui donne d'abord la forme, ensuite le mouvement que la forme détermine : ainsi la cause donne aux corps la gravitation, puis le mouvement qui en dérive; et cette gravitation même, formant une affinité secrète, comme une intime liaison avec le bien, peut s'appeler à certains égards *amour naturel*. Pareillement l'objet appétible donne à l'appétit la coaptation qui le met en rapport avec lui; il passe dans le sujet pour éveiller la complaisance dans le bien; puis cette complaisance ramène le mouvement vers l'appétible; car « le mouvement appétitif décrit un cercle, » comme le remarque le Philosophe. En effet, l'appétible meut l'appétit en faisant naître en lui le désir de sa possession, puis l'appétit tend vers l'appétible pour s'en emparer; de telle sorte que le mouvement finit là où il a commencé (1). Ainsi la première modification de l'appétit par l'appétible s'appelle l'*amour*, qui n'est autre chose que la complaisance dans le bien; ensuite cette complaisance produit le mouvement vers l'appétible, c'est-à-dire le désir; enfin naît le repos, qui est la joie. Puis donc que l'amour consiste dans une certaine modification de l'appétit par l'appétible, il est clair que l'amour est une passion : il est une passion proprement dite, quand il réside dans la partie concupiscible; une passion prise en général, dans un sens plus étendu, quand il a son siége dans la volonté (2).

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *vertu* désigne le principe du

(1) C'est pour cela que l'anneau est le symbole de l'amour.

(2) Le bien naturel et le bien sensible agissent réellement sur la matière et sur l'animal; ils apportent un changement, une modification dans les corps et dans les organes. Le bien intellectuel, au contraire, ne produit point d'effet véritable sur la volonté; il ne change point, il n'altère point sa substance. L'amour naturel et l'amour sensible sont donc des passions proprement dites; mais l'amour intellectuel n'en est une que figurément, par analogie; il forme, dans la rigueur des termes, un sentiment, une affection.

---

appetibili immutatio, passio propriè est, communiter autem ut est in voluntate.)

Respondeo dicendum, quòd passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens : nam primò quidem dat formam, secundò dat motum consequentem formam : sicut generans dat corpori gravitatem et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas quæ est principium motûs ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primò quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile; nam « appetitivus motus circulo agitur, » ut dicitur in III. *De anima*. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum; ut sit ibi finis motûs, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitûs ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quàm complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, et ultimò quies, quæ est gaudium. Sic ergo cùm amor consistat in quadam immutatione appetitûs ab appetibili, manifestum est quòd amor est passio; propriè quidem, secundùm quòd est in concupiscibili; communiter autem et extenso nomine, secundùm quòd est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia virtus

mouvement et de l'action, et voilà pourquoi saint Denis donne ce nom à l'amour considéré comme moteur de l'appétit (1).

2° L'union dérive de l'amour, parce que le cœur aimant s'attache par la complaisance à l'objet aimé comme à lui-même ou comme à quelque chose de lui-même. On voit donc que l'amour n'est pas l'union même, mais que l'union est produite par l'amour. Aussi l'Aréopagite dit-il, *De div. Nom.*, IV : « L'amour est une vertu unitive; » et le Philosophe ajoute, *Polit.*, II, 2 : « L'union est l'ouvrage de l'amour. »

3° Il est vrai que le mot *amour* n'implique pas, dans sa signification, le mouvement de l'appétit tendant vers l'appétible; mais il énonce l'altération que l'appétible produit dans l'appétit, en y faisant naître la complaisance.

ARTICLE III.

L'amour est-il la même chose que la dilection?

Il paroît que l'amour est la même chose que la dilection. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « L'amour et la dilection sont l'un à l'autre ce que quatre est à deux fois deux, ce que figure rectiligne est à figure formée de lignes droites. » Or ces dernières expressions n'ont pas un autre sens que les premières. Donc l'amour est la même chose que la dilection.

2° Les mouvements de l'appétit diffèrent par leur objet. Or la dilection et l'amour ont le même objet. Donc ces deux affections ne diffèrent pas l'une de l'autre.

3° Si l'amour et la dilection différoient en quelque chose, ils différeroient surtout en ce que la dilection se prend en bien et l'amour en mal : tel est le sentiment qu'exposent quelques auteurs dans saint Augustin,

(1) L'Aréopagite prend le mot *vertu* au sens physique, et non au sens moral; il lui fait désigner la force, la puissance, le principe d'action. Voici les deux passages où il l'emploie. D'abord, *De div. Nom.*, IV, 12 : « L'amour est une vertu (plutôt force, δύναμις) unifiante et concrétive. » Ensuite, *ibid.*, 15 : « Tout amour, l'amour divin et l'angélique, l'amour

---

significat principium motûs vel actionis, ideo amor in quantum est principium appetitivi motûs, à Dionysio vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum, quòd unio pertinet ad amorem in quantum per complacentiam appetitûs amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quòd amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quòd « amor est virtus unitiva; » et Philosophus dicit in II. *Polit.* (cap. 2), quòd « unio est opus amoris. »

Ad tertium dicendum, quòd amor etsi non nominet motum appetitûs tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitûs; quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULUS III.

Utrùm amor sit idem quod dilectio.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, IV. cap. *De div. Nomin.*, dicit quòd « hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo, rectilineum et rectas habens lineas. » Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundùm objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea, si *dilectio* et *amor* in aliquo differunt, maximè in hoc differre videntur, quòd *dilectio* sit in bono accipienda, *amor* autem

(1) De his etiam 1, *Sent.*, dist. 10, in expositione litt. sive textûs; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1; et in expositione, cap. 4, lect. 9, col. 1; et in *Psalm.* XVII, col. 1; et in *Joan.*, XXI, lect. 3, col. 3.

De Civit. Dei, XIV, 7. Or l'amour et la dilection ne diffèrent point ainsi; car l'évêque d'Hippone dit, *ibid.* : « Les saintes Ecritures emploient ces deux termes en bonne et en mauvaise part. » Donc l'amour et la dilection ne diffèrent pas l'un de l'autre : le grand Docteur que nous venons de nommer l'enseigne formellement.

Mais, d'une autre part, saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Plusieurs saints Pères ont vu dans le mot *amour* quelque chose de plus divin que dans celui de dilection. »

(Conclusion. — Bien que l'amour et la dilection, considérés dans l'appétit intellectif, soient une seule et même chose, ces deux affections diffèrent en ce que la dilection ajoute à l'amour l'élection préalable.) (1)

Il y a quatre noms qui désignent l'attachement de l'ame, savoir : *amour, dilection, charité* et *amitié*. Ces noms diffèrent en ceci : l'amitié est comme l'habitude, ainsi que le remarque le Philosophe ; l'amour et la dilection s'énoncent sous forme d'acte ou de passion, et la charité peut se prendre dans l'un et l'autre sens. De plus, ces trois derniers noms dénotent l'acte différemment. Celui d'*amour* est plus général que les deux autres ; car toute dilection ou toute charité est amour, mais non réciproquement. C'est que la dilection ajoute à l'amour, comme le mot l'indique, l'élection préalable ; de sorte qu'elle n'est point dans la puissance concupiscible, mais seulement dans la volonté et dans la raison. Enfin la charité implique pareillement une perfection que ne renferme pas l'amour; elle indique que l'objet aimé est estimé d'un grand prix (2).

spirituel et l'animal, et le naturel, est une vertu unitive et concrétive (ἑνωτικη δύναμις και συγκρατικη). » Or toutes les forces physiques reçoivent le mouvement d'une cause étrangère; elles sont donc primitivement une passion.

(1) Comme on le verra tout à l'heure, cette *conclusion* ne résume qu'imparfaitement l'article de notre auteur. Quand on s'arroge la mission de corriger les œuvres du génie, au moins faudroit-il la remplir avec intelligence.

(2) Les racines des mots nous révèlent elles-mêmes toute cette doctrine.

Aimer (de ἅμα, ensemble) signifie joindre, unir, lier, enchaîner; c'est le même mot que

in malo, ut quidam dixerunt, secundùm quod Augustinus narrat in XIV. *De Civit. Dei.* Sed hoc modo non differunt, quia, ut ibidem Augustinus dicit, « in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. » Ergo amor et dilectio non differunt, sicut ipse Augustinus ibidem concludit quòd non est aliud *amorem* dicere, et aliud *dilectionem* dicere.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris, quàm nomen dilectionis. »

(Conclusio. — Tametsi amor et dilectio, ut in appetitu intellectivo sunt, idem significent, differunt tamen in hoc quòd dilectio addit ad amorem, electionem præcedentem.)

Respondeo dicendum, quòd quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet *amor, dilectio, charitas, amicitia.* Differunt tamen in hoc quòd amicitia, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.*, est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actûs vel passionis, charitas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria : nam amor communiùs inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non è converso. Addit enim dilectio supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat : unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantùm, et est in sola rationali natura. Charitas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Denis prend l'amour et la dilection tels qu'ils existent dans l'appétit intellectif; et, quand on les envisage sous ce point de vue, l'on ne peut plus établir aucune différence entre l'un et l'autre.

2° L'amour est plus général que la dilection; car il embrasse, comme on l'a vu tout à l'heure, un plus grand nombre d'objets.

3° L'amour et la dilection ne diffèrent point par leur bonne ou mauvaise acception; mais ils diffèrent comme nous l'avons dit. Cependant lorsqu'on les prend dans la partie intellective de l'ame, ces deux affections sont une seule et même chose, et c'est sous ce point de vue qu'en parle saint Augustin. Aussi l'illustre docteur ajoute-t-il bientôt après le passage objecté : « Quand la volonté est droite, l'amour est bon; quand elle est déréglée, l'amour est mauvais (1). » Mais comme l'amour, passion de la puissance concupiscible, entraîne souvent au mal, plusieurs ont pensé qu'il se prend en mauvaise part, tandis que la dilection reçoit toujours une acception favorable.

4° Si quelques auteurs ont vu dans l'amour quelque chose de plus divin que dans la dilection, cela se comprend sans peine. L'amour implique la passion, surtout lorsqu'il est dans l'appétit sensitif; mais la dilection présuppose le jugement de la raison. Or quand il subit l'action de la grace, qu'il est attiré par la main du Tout-Puissant, l'homme s'élance avec plus

le bas-breton *amarr*, d'où nous avons fait *amarrer*. Cela peut nous faire comprendre le mot d'Aristote : « L'union est l'ouvrage de l'amour; » et celui de saint Denis : « L'amour est une force unifiante et concrétive; » puis encore celui de saint Augustin : « L'amour est une certaine union, comme un enchaînement. » On conçoit d'ailleurs que l'union, l'enchaînement est l'effet d'un acte, et qu'il n'implique pas de nécessité la connoissance, le jugement, le choix.

Amitié renferme la même racine que le précédent, puis *itare*, fréquentatif de *ire*, aller. Ce mot désigne donc l'état de ceux qui vont ou sont ensemble, unis, et voilà comment il éveille l'idée d'habitude.

Dilection (de *dis*, particule qui marque diversion, séparation, puis de *legere*, lire) veut dire proprement choix, d'où vient qu'il implique le jugement, l'élection.

Enfin *charité* (de *carus*, cher, fait lui-même de χάρις, grace, élégance, agrément, charme) énonce l'estime qu'on fait d'une chose, le prix qu'on y attache. Les païens n'avoient pas ce mot, parce qu'ils ne connoissoient pas l'amour que nous appelons spécialement *charité*.

(1) Nous avons rapporté le passage en entier dans le premier article de cette question.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de amore et dilectione secundùm quòd sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quòd objectum amoris est communius quàm objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quàm dilectio, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd non differunt amor et dilectio secundùm differentiam *boni* et *mali*, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio : et sic loquitur ibi Augustinus de amore; unde parum post subdit, quòd « recta voluntas est amor bonus, et quòd perversa voluntas est malus amor. » Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem, qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quòd ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis; quia amor importat quamdam passionem, præcipuè secundùm quòd est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit judicium rationis. Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem, passivè quodammodo ab ipso Deo attractus, quàm ad hoc eum propria ratio possit ducere,

de force vers Dieu dans l'amour, qu'il ne peut le faire dans la dilection, lorsqu'il suit simplement le conseil de son intelligence. Voilà comment l'amour a quelque chose de plus divin que la dilection.

ARTICLE IV.

L'amour peut-il se diviser en amour d'amitié et en amour de concupiscence?

Il paroît que l'amour ne peut se diviser en amour d'amitié et en amour de concupiscence. 1° Comme le remarque le Philosophe, l'amour est une passion, et l'amitié une habitude. Or l'habitude ne peut former un membre de la division qui sépare les espèces d'une passion. Donc l'amour ne sauroit se diviser en amour d'amitié et en amour de concupiscence.

2° Aucune chose ne peut se diviser en une autre qui se numère avec elle; car si l'homme, par exemple, forme une partie de la division de l'animal, il n'est pas un avec lui numériquement. Or la concupiscence se numère avec l'amour, comme étant une autre passion. Donc l'amour ne peut se diviser en concupiscence (1).

3° Selon le Philosophe, il y a trois sortes d'amitié : l'amitié utile, l'amitié délectable et l'amitié honnête. Or l'amitié utile et l'amitié honnête renferment la concupiscence. Donc la concupiscence et l'amitié ne peuvent former deux membres opposés d'une division.

(1) Les choses qui ne se comptent pas séparément, qui forment une seule unité numérique, ont la même essence; donc elles ne peuvent se séparer, se diviser d'aucune manière. Mais la concupiscence et l'amour ne se comptent pas séparément, puisqu'ils sont une passion : donc ils ne peuvent se diviser l'un par l'autre.

---

quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc divinius est amor quàm dilectio.

ARTICULUS IV.

Utrùm amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, *et amorem* concupiscentiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitiæ* et *concupiscentiæ*. Amor enim est passio, amicitia verò est habitus; ut dicit Philosophus in VIII. *Ethic.* (ut suprà). Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiscentiæ* et amorem *amicitiæ*.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (ut suprà), triplex est amicitia : *utilis*, *delectabilis* et *honesta* (2). Sed amicitia *utilis* et *delectabilis* habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

(1) De his etiam I. part., qu. 60, art. 3; et qu. 1, de malo, art. 5; et qu. 4, de verit., art. 3; et in Dionysio, *De div. Nomin.*, cap. 4, lect. 9 et 10; et *Joan.*, XV, lect. 4, col. 1.

(2) Hoc colligi potest ex cap. 3. tum in græco-latinis, tum in antiquis, ubi pauló aliter tamen à Philosopho denominantur, *propter utilitatem*, *propter jucunditatem*, et *propter honestatem*. Unde vocantur à quibusdam *amicitia utilis, delectabilis et honesti*, ut *utilis* et *delectabilis* in genitivo construantur, sed perinde est. Quod item subjungitur de vino *propter dulce*, quod potans concupiscit amato, ex cap. 2. lib. II *Topic.*, sumptum est, ubi *dulce* dulcedine usurpatum juxta Græcorum usum subintelligi debet. Pauló aliter tamen Philosophus vinum ex accidenti ait concupisci, quia generaliter in quocunque subjecto concupiscitur dulce, ideoque non concupisci vinum cùm acescit. Ad vinum autem amicitiam non haberi sumptum est ex cap. 2, lib. VIII *Ethic.*, in græco-latinis, tum in antiquis ubi *ridiculum* dicitur, si quis vino se benè velle dicat, non XI, sicut priùs ex ambiguis notis numeralibus indicabatur ad marginem.

Mais le langage commun prononce que nous aimons certaines choses, parce que nos désirs, notre concupiscence se portent vers elles ; ainsi l'on dit, comme le remarque Aristote, que tel et tel aime le vin, « à cause de la douceur qu'y cherche sa concupiscence. » Or nous n'avons point, et c'est encore le Philosophe qui en fait l'observation, d'amitié pour le vin, non plus que pour les choses pareilles. Donc autre est l'amour de concupiscence, autre l'amour d'amitié.

(Conclusion. — L'amour de concupiscence et l'amour d'amitié diffèrent en ce que le premier se porte vers le bien qu'on veut à quelqu'un, et le second vers la personne à qui l'on veut du bien.)

Selon le Philosophe, « aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. » L'amour peut donc avoir un double objet : il peut se porter vers le bien qu'on veut à quelqu'un, soit à soi-même, soit à un autre, puis vers la personne à qui l'on veut du bien. Or quand il tend vers le bien qu'on veut à quelqu'un, on a l'amour de concupiscence ; et quand il tombe sur la personne à qui l'on veut du bien, on a l'amour d'amitié. Cette distinction suit l'ordre de la priorité et de la postériorité, de l'entité première et de l'entité seconde. En effet, ce qu'on aime d'amour d'amitié, on l'aime absolument et pour lui-même ; mais ce qu'on aime d'amour de concupiscence, on l'aime pour un autre. Comme l'être absolu, pur et simple, est ce qui est, tandis que l'être relatif, restreint, est ce qui est dans un autre : de même le bien, forme de l'être, est absolu quand il est bon en soi, puis il est relatif quand il est bon dans un autre. Ainsi l'amour qui aime une personne en lui voulant du bien, est l'amour absolu, pur et simple ; puis l'amour qui aime une chose parce qu'elle est le bien de quelqu'un, est l'amour relatif, restreint, modifié (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'amour ne se divise pas en amitié et

(1) Le père aime le fils, parce qu'il le croit bon dans son être, comme étant un autre lui-même ; mais il aime la science, parce qu'il la croit bonne dans l'intelligence. Qui ne voit se

Sed contra : quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus ; sicut dicitur aliquis amare vinum « propter dulce quod in eo concupiscit, » ut dicitur in II. *Topic.* Sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Ergo alius est amor *concupiscentiæ*, et alius est amor *amicitiæ*.

(Conclusio. — Diversus est amor *concupiscentiæ* ab amore *amicitiæ*, quòd amore *concupiscentiæ* quis in bonum magis quod alicui vult, fertur, quàm in illum cui vult ; sed amore *amicitiæ* magis in illum cui bonum volumus, inclinamur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 4), « amare est velle alicui bonum. » Sic ergo motus amoris in duo tendit : scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor *concupiscentiæ ;* ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor *amicitiæ.* Hæc autem divisio est secundùm *prius* et *posterius.* Nam id quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter et per se amatur ; quod autem amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter et secundùm se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet *esse*, ens autem secundùm quid, quod est in alio ; ita *bonum* quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est, quod ipsam habet bonitatem ; quod autem est bonum alterius, est *bonum* secundùm quid. Et per consequens, amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter ; amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundùm quid.

Ad primum ergo dicendum, quòd amor non

en concupiscence, mais en amour d'amitié et en amour de concupiscence. Car nous aimons d'amour la personne à qui nous voulons du bien, et nous aimons par concupiscence (1) le bien que nous voulons à quelqu'un.

2° Cette remarque renferme la réponse à la deuxième objection.

3° Sans doute l'amitié utile et l'amitié délectable veulent du bien à l'objet aimé, et sous ce rapport elles se présentent sous l'idée de véritable amitié; mais sous un autre point de vue, comme elles veulent le bien pour la délectation et pour l'utilité d'un autre, elles perdent leur première nature et se transforment en amour de concupiscence.

QUESTION XXVII.

De la cause de l'amour.

Nous allons parler maintenant de la cause de l'amour.

On demande ici quatre choses : 1° Le bien est-il la seule cause de l'amour? 2° La connoissance est-elle la cause de l'amour? 3° La ressemblance est-elle la cause de l'amour? 4° Enfin une autre passion peut-elle être la cause de l'amour (2)?

reproduire ici la distinction de la substance qui existe en elle-même, et de l'accident qui existe dans un autre? Au reste, cette distinction est la même que celle de la priorité et de la postériorité, de l'entité première et de l'entité seconde, de l'être absolu et de l'être relatif.

(1) Saint Augustin nous a dit, dès le commencement de cette question, que le mot *concupiscence* se prend en bonne part, quand il est accompagné d'un autre terme qui lui ménage une acception favorable, et saint Thomas nous répétera la même chose dans la suite.

(2) Nous aimons ce qui nous est bon. Or ce qui nous est bon, c'est le bien : donc le bien fait naître l'amour.

Ensuite les biens les plus précieux, les plus aimables, ne disent rien à nos cœurs, lorsque nous ne les connoissons pas : donc l'amour suppose la connoissance.

Enfin comme nous nous aimons nous-mêmes en tout et partout, nous n'aimons les autres choses qu'autant qu'elles sont un avec nous. Or les choses qui sont un avec nous d'une

---

dividitur per *amicitiam* et *concupiscentiam*, sed per amorem *amicitiæ* et *concupiscentiæ*. Nam ille propriè dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quòd amicitia utilis et delectabilis, in quantum trahitur ad amorem *concupiscentiæ*, deficit à ratione veræ amicitiæ.

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa amoris.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm bonum sit sola causa amoris. 2° Utrùm cognitio sit causa amoris. 3° Utrùm similitudo. 4° Utrùm aliqua alia animæ passionum.

ARTICLE I.

Le bien est-il la seule cause de l'amour

Il paroît que le bien n'est pas la seule cause de l'amour. 1° Le bien est la cause de l'amour parce qu'il est aimé. Or le mal peut être aimé aussi, conformément à cette parole, *Ps.*, X, 6 : « Celui qui aime l'iniquité hait son ame ; » et puis si le mal ne surprenoit pas l'affection de nos cœurs, tout amour seroit bon. Donc le bien n'est pas la seule cause de l'amour.

2° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 4 : « Nous aimons ceux qui disent leurs maux. » Donc le mal peut être la cause de l'amour.

3° Nous lisons dans saint Denis, *De div. Nom.*, IV : « Tous aiment non-seulement le bien, mais encore le beau. » Donc, etc.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, VIII, 3 : « Le bien seul est aimé (1). » Donc il est la seule cause de l'amour.

(Conclusion. — Puisque le bien de l'être est ce qui lui est naturel et convenable, la cause de l'amour est nécessairement le bien.)

Il faut dire ceci : comme nous l'avons vu dans la question précédente, l'amour appartient à la puissance appétitive, force qui reçoit l'impulsion d'un agent étranger; l'objet aimé est donc à l'amour comme la cause est

manière quelconque, nous ressemblent; donc l'amour trouve aussi dans la ressemblance son origine.

Ainsi le bien, la connoissance et la ressemblance sont les causes de l'amour. Mais ces trois causes se réunissent pour n'en former qu'une, et nous pouvons les exprimer, avec leur action et leur effet, dans une seule phrase : Le bien connu et ressemblant produit l'amour.

A cela, si nous ajoutons qu'une passion quelconque ne peut produire généralement tout amour, nous aurons le résumé de la question que nous abordons.

(1) Voici les propres paroles du grand évêque : « Assurément vous n'aimez que le bien : voyez plutôt. Pourquoi aimez-vous les choses créées? parce qu'elles sont bonnes. Car bonne est la terre avec l'escarpement des montagnes, la douce inclinaison des collines et la plaine des vallées; bons sont les prés fertiles, agréables, émaillés de fleurs; bonne la maison convenablement disposée, recevant largement la lumière du jour, et dominant un vaste horizon; bons les corps, les plantes et les animaux; bon l'air modéré, serein, pur et salubre; bonne la nourriture bienfaisante qui apaise la faim, répare les forces et sustente la vie; bonne la

---

ARTICULUS I.

Utrùm bonum sit sola causa amoris.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundùm illud *Psalm.* X : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam; » alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 4), quòd « eos, qui mala sua dicunt, amamus. » Ergo videtur quòd malum sit causa amoris.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VIII. *De Trin.* (cap. 3) : « Non amatur certè nisi bonum solum. » Ergo bonum est causa amoris.

(Conclusio. — Cùm cuique bonum sit id quod sibi connaturale et proportionatum est, amoris causam necesse est ipsum bonum esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 26, art. 1), amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva : unde objectum ejus comparatur ad ipsam, sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud

(1) De his etiam I. part., qu. 20, art. 1; et 2, 2, qu. 26, art. 2 ad 1; et in Dionysio, *De div. Nomin.*, cap. 4, lect. 12.

au mouvement ou à l'acte même ; cela donc est proprement la cause de l'amour, qui en est l'objet. Or l'objet propre de l'amour, qu'est-ce sinon le bien? Car, d'une part, l'amour implique, nous le savons, des rapports naturels, une certaine convenance qui attache le sujet aimant à l'objet aimé; d'une autre part, ce qui est naturel et convenable aux êtres n'est autre chose que leur bien : reste donc à conclure que le bien est la cause oropre de l'amour.

Je réponds aux arguments : 1° Le mal n'est jamais aimé que sous l'apparence et la nature du bien, qu'autant qu'il est bon sous quelque rapport ; et l'amour est mauvais, quand il ne s'attache point à ce qui est purement et simplement le bien véritable. L'homme aime donc l'iniquité, parce qu'elle lui donne de la délectation, de l'argent et d'autres choses pareilles.

2° Ceux qui disent leurs maux sont aimés, non pas à cause de leurs maux, mais parce qu'ils les disent. Car, dire ses revers, son infortune, c'est accomplir un acte qui se présente sous l'idée du bien, c'est donner une preuve de droiture et de sincérité qui exclut la feinte et la dissimulation.

3° Le beau est la même chose que le bon ; il n'en diffère que rationnellement. Comme le bon est ce que les êtres appètent, il a ceci de particulier que l'appétit se repose en lui ; mais la notion du beau indique que l'appétit se repose dans son aspect ou dans sa connoissance. Aussi quels sont les sens qui se rapportent au beau? Ceux qui ont particulièrement la faculté de connoître, savoir la vue et l'ouïe, qui sont comme les ministres de la raison. Nous disons de belles vues, de beaux sons; mais nous n'attribuons

santé sans souffrances, exempte de douleurs, qui fait doucement circuler le sang dans les veines et porte le bonheur dans tout notre être ; bon le visage aux traits réguliers, doux, prévenant, qui annonce la bienveillance ; bon l'esprit calme, paisible, ami de la concorde et de la paix; bon l'homme juste, honnête, vertueux, charitable, aimant Dieu et le prochain; bons les ministres du Très-Haut, les puissances et les dominations, les chérubins et les séraphins, tous les anges... Que dirai-je encore? Ceci est bon, cela l'est aussi; prenez donc l'un et l'autre. Efforcez-vous surtout de posséder Dieu; alors vous aurez non pas tel et tel bien, mais le bien absolu, général, universel, infini. »

---

sit propriè causa amoris, quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia, ut dictum est (qu. 20, art. 1), amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quòd bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundùm quid bonum; et apprehenditur ut simpliciter bonum, et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum; et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, putà delectationem, vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quòd dicunt mala. Hoc enim, quòd est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quòd pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cùm enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quòd in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet quòd in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum, qui maximè cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus, rationi deservientes : dicimus enim

point la beauté aux choses qui tombent sous le goût, sous l'odorat, sous le toucher; nous ne disons ni de jolies saveurs, ni de belles odeurs. On voit donc que le beau ajoute au bon l'idée de rapport avec la vertu cognitive ; de sorte qu'on appelle *bon* ce qui plaît lui-même, et qu'on dit *beau* ce dont la perception plaît.

ARTICLE II.

La connoissance est-elle la cause de l'amour?

Il paroît que la connoissance n'est pas la cause de l'amour. 1° On recherche les choses parce qu'on les aime. Or on peut rechercher certaines choses, par exemple les sciences, sans les connoître : car, d'une part, « connoître les sciences, c'est les posséder, » comme le dit saint Augustin ; d'une autre part, quand on les possède, on ne les recherche pas. Donc la connoissance n'est pas la cause de l'amour.

2° Aimer un objet plus qu'on ne le connoît, c'est l'aimer dans une certaine mesure sans le connoître. Or on peut aimer certaines choses plus qu'on ne les connoît : ainsi nous aimons Dieu dans cette vie par lui-même, mais nous ne pouvons le connoître de cette manière. Donc la connoissance n'est pas la cause de l'amour.

3° Si la connoissance étoit la cause de l'amour, on ne pourroit trouver l'amour là où ne se trouve pas la connoissance. Or « l'amour se trouve dans tous les êtres, » comme le dit saint Denis ; mais tous les êtres n'ont pas la connoissance. Donc la connoissance n'est pas la cause de l'amour.

Mais saint Augustin prouve cette proposition, *De Trin.*, X : « Nul ne peut aimer ce qu'il ne connoît pas (1). »

(1) Le bien le plus précieux, l'objet le plus attrayant ne sollicite point l'affection de l'ame quand il n'est pas connu · cela saute aux yeux. Mais il n'est pas nécessaire, pour aimer une

---

pulchra visibilia et *pulchros sonos*. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis : non enim dicimus *pulchros sapores* aut *odores*. Et sic patet quòd *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quòd *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, *pulchrum* autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II.

Utrùm cognitio sit causa amoris.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur, quæ nesciuntur, sicut scientiæ : cùm enim « idem sit eas habere, quod eas noscere, » ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 35), si cognoscerentur, haberentur et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse, quòd aliquid incognitum ametur, et quòd aliquid ametur plusquam cognoscatur. Sed aliqua amantur plusquam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor, ubi non est cognitio. Sed « in omnibus rebus invenitur amor, » ut dicit Dionysius in IV. cap. *De div. Nomin.*; non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est, quod Augustinus probat in X. *De Trin.*, quòd « nullus potest amare aliquid incognitum. »

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 26, art. 2 ad 1; ut et I, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 1 ad 3.

(CONCLUSION. — Puisque le bien perçu forme seul l'objet et la cause du mouvement appétitif, la perception et la connoissance est nécessairement la cause de tout amour.)

Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, le bien est la cause de l'amour, par cela qu'il en est l'objet. Or le bien ne peut être l'objet de l'appétit, qu'autant qu'il est perçu : l'amour exige donc quelque perception du bien qui est aimé. De même donc que, suivant le Philosophe, « la vision corporelle est le principe de l'amour sensitif, » de même la contemplation spirituelle de la beauté ou de la bonté forme le principe de l'amour intellectuel. Ainsi la connoissance est la cause de l'amour tout comme le bien, qui ne peut être aimé sans être connu.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui recherche la science ne l'ignore pas entièrement; mais il la connoît de quelque manière, comme le dit saint Augustin, soit en général, soit par ses effets, soit par les éloges qu'elle reçoit des hommes. Or connoître la science de cette sorte, ce n'est pas la posséder; celui-là seul en jouit, qui la connoît parfaitement.

2° La perfection de la connoissance réclame des choses que n'exige pas la perfection de l'amour. En effet, la connoissance appartient à la raison, qui a pour tâche de distinguer les choses unies et d'unir les choses distinctes, en les comparant les unes aux autres : il faut donc, pour avoir la connoissance parfaite d'une chose, que l'on connoisse tout ce qu'elle renferme, ses parties, ses vertus, ses propriétés. L'amour, au contraire, est dans la faculté appétitive, qui se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes : en conséquence, il suffit, pour en avoir l'amour parfait, qu'on les aime tels qu'ils s'offrent à la perception. On voit par là comment nous

chose, qu'on la connoisse parfaitement, qu'on en pénètre la nature intime, qu'on en saisisse toutes les propriétés; on peut y donner son cœur dès qu'on la perçoit d'une manière quelconque. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole de saint Augustin : le contexte le montre clairement.

(CONCLUSIO. — Bonum cùm non nisi apprehensum sit objectum et causa appetitivi motus, necesse est apprehensionem et cognitionem causam amoris in unoquoque esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), *bonum* est causa amoris per modum objecti; *bonum* autem non est objectum appetitûs, nisi prout est apprehensum : et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX. *Ethic.*, quòd « visio corporalis est principium amoris sensitivi; » et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat, sed secundùm aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quòd audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X. *De Trin.* Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfectè.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet; cujus est distinguere inter ea quæ secundùm rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando : et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quòd homo cognoscat sigillatim quicquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundùm quod in se est : unde ad perfectionem amoris sufficit, quòd res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quòd aliquid plus ametur quàm cognoscatur, quia potest perfectè amari,

pouvons aimer les choses plus que nous ne les connoissons ; c'est que nous pouvons, tout en connoissant d'une manière imparfaite, aimer parfaitement : ainsi plusieurs aiment les sciences, parce qu'ils en ont une connoissance sommaire, vague, confuse ; celui qui sait, par exemple, que la rhétorique est l'art de persuader, l'aimera pour cela même. Cette réflexion s'applique à l'amour de Dieu.

3° L'amour naturel, qui se trouve dans tous les êtres, a la connoissance elle-même pour cause ; connoissance qui n'existe certes pas dans les choses naturelles, mais dans l'Auteur de la nature. Voilà ce que nous avons dit précédemment (1).

ARTICLE III.

La ressemblance est-elle la cause de l'amour?

Il paroît que la ressemblance n'est pas la cause de l'amour. 1° La même chose ne peut produire des effets contraires. Or la ressemblance produit la haine ; car il est écrit, *Prov.*, XIII, 10 : « Il y a toujours des querelles entre les orgueilleux ; » et le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 1 : « Le potier est ennemi du potier (2). » Donc la ressemblance n'est pas la cause de l'amour.

2° Saint Augustin dit, *Conf.*, IV, 14 : « On aime dans les autres ce qu'on ne voudroit pas être ; » ainsi tel et tel aime un histrion, bien qu'il ne voulût pas en être un (3). Or cela n'arriveroit pas, si la ressemblance

(1) XXVI, 1 : « Il y a un appétit qui ne suit pas sa perception, mais celle d'un autre : c'est l'appétit naturel dans les choses inanimées ; car elles n'appètent pas ce qui leur convient par leur propre perception, mais par les lumières de l'Auteur de la nature. Ensuite il y a un appétit qui suit sa perception, mais nécessairement, sans libre arbitre : c'est l'appétit sensitif dans la brute, bien qu'il existe aussi dans l'homme avec une certaine liberté, puisqu'il y est soumis à la raison. Enfin il y a un appétit qui suit sa perception avec le libre arbitre : c'est l'appétit raisonnable ou l'appétit intellectif, qui porte le nom de *volonté.* »

(2) La version ordinaire porte : « Figuli contrarii sunt ad invicem ([illegible]). » Ce mot est d'Hésiode.

(3) Saint Augustin dédia son premier ouvrage à un orateur romain ; ouvrage qu'il avoit composé avant sa conversion sous ce titre : *De la beauté et de la convenance*, et qui s'est

---

etiamsi non perfectè cognoscatur : sicut maximè patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, putà quòd sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd etiam amor naturalis qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut suprà dictum est (quæst. 26, art. 1).

ARTICULUS III.

Utrùm similitudo sit causa amoris.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii ; dicitur enim *Proverb.*, XIII, quòd « inter superbos semper sunt jurgia ; » et Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quòd « figuli corrixantur ad invicem. » Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit in IV. *Confes.*, quòd « aliquis amat in alio, quod esse non vellet ; » sicut homo amat histrionem, qui non

(1) De his etiam infrà, qu. 99, art. 2 ; et super librum Boetii, *De Hebdomadibus*, lect. 2, circa finem ; et super IV. *Ethic.*, lect. 1 ; ut et VIII, lect. 3.

étoit la propre cause de l'amour; car, alors, on aimeroit dans les autres ce qu'on a ou ce qu'on voudroit avoir. Donc la ressemblance n'est pas la cause de l'amour.

3° On aime ce dont on a besoin, quand bien même on ne l'a pas. Or on est en rapport de dissemblance avec les choses dont on a besoin et qu'on n'a pas. Donc la dissemblance est la cause de l'amour, aussi bien que la ressemblance.

4° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 4 : « Tous aiment la vertu, comme aussi ceux qui se servent de leurs richesses pour faire le bien, et ceux qui gardent la piété pour les morts. » Or tous n'ont pas ces belles qualités. Donc la ressemblance n'est pas la cause de l'amour (1).

Mais il est écrit, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout être animé aime son semblable. »

(CONCLUSION. — Comme la ressemblance existe entre deux êtres qui ont la même forme, et qu'elle les rend pour ainsi dire une seule chose dans

perdu. Il n'avoit jamais vu cet orateur; mais la réputation qu'il s'étoit acquise, le bien qu'on en disoit, les éloges qu'on lui décernoit, tout cela avoit fait naître dans son cœur de l'amour pour lui. Après avoir raconté ces faits, l'illustre auteur continue, *ubi supra :* « Comment le bien qu'on entend dire d'un homme fait-il qu'on l'aime, quoiqu'on ne l'ait jamais vu? L'amour passe-t-il de la bouche de celui qui loue dans le cœur de celui qui écoute? Non, mais l'amour de l'un embrase l'amour de l'autre; car le premier ne fait aimer, que lorsque le second croit qu'il aime. L'amour que j'avois pour cet orateur se régloit donc sur le jugement des hommes, et non pas sur le vôtre, ô mon Dieu, qui êtes la règle éternelle, immuable, infaillible. Cependant cet amour-là n'étoit pas comme celui qu'on auroit pour un conducteur de char ou pour un gladiateur couvert d'applaudissements dans l'arène; c'étoit un amour plus solide et plus réel, de la nature de celui que j'aurois souhaité qu'on eût pour moi. Car j'aurois été bien fâché d'être aimé et loué comme on aime et loue les histrions; bien que je n'omisse pas de les louer et de les aimer moi-même, il m'eût été plus agréable d'être dans l'obscurité que connu de cette manière, être haï qu'aimé de cette sorte.

» D'où viennent donc ces sentiments si différents de l'ame? Comment aimé-je dans un autre ce que je ne voudrois pas être, par conséquent ce que je déteste en moi? On conçoit que le cavalier aime un bon cheval, tout en ne voulant pas être cet animal, car ils n'ont pas la même nature; mais l'histrion est un homme comme moi, de la même essence et de la même race que moi. Pourquoi donc, encore une fois, aimé-je dans un homme ce que je hais dans un autre? Notre cœur est un profond abîme; il seroit plus facile de compter les cheveux de nos têtes que de démêler et d'énumérer les sentiments qui se combattent en nous. » Voilà la difficulté; saint Thomas ne tardera pas à la résoudre.

(1) Tous aiment l'homme juste et libéral. Or quand l'injuste et l'avare aiment l'homme juste et libéral, ils n'aiment pas qui leur ressemble. Donc la ressemblance n'est pas la cause de l'amour.

---

vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris, sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, pauper divitias. Sed in quantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solùm similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 4), quòd « beneficos in pecunias et salutem amamus, et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt. » Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi. »

(CONCLUSIO. — Similitudo cùm sit aliquorum unam formam habentium, in eaque una forma quasi unum quid existentium, facit ut unius af-

cette entité, elle fait que l'un s'attache à l'autre comme étant un avec soi, lui veut du bien comme à soi, c'est-à-dire elle est la cause de l'amour.)

La ressemblance est, proprement parlant, la cause de l'amour. Mais, il faut le remarquer, ce rapport d'attribut, de forme, d'égalité, peut avoir lieu dans un double cas. D'abord il y a ressemblance, quand deux choses renferment la même entité : ainsi l'on dit que deux corps blancs sont semblables. Ensuite il y a ressemblance, quand une chose renferme en puissance et dans une sorte d'inclination ce qu'une autre chose renferme en acte : ainsi le corps déplacé de son lieu naturel ressemble au corps qui s'y trouve. C'est que la puissance a la similitude de l'acte même; car l'acte existe en quelque manière dans la puissance. Or la première sorte de similitude produit l'amour d'amitié ou de bienveillance. Quand deux êtres se ressemblent comme ayant une même forme, ils sont, pour ainsi parler, un dans cette entité : par exemple, deux hommes sont un dans l'espèce humaine, deux objets blancs dans la blancheur. En conséquence, l'un de ces deux êtres attache son affection à l'autre comme faisant un avec soi, lui veut du bien comme il en veut à soi. Pour la seconde sorte de ressemblance, elle produit l'amour de concupiscence ou l'amitié utile et délectable; car l'être potentiel appète son acte et se délecte dans sa possession, quand il a toutefois le sentiment et la connoissance. Mais nous avons dit plus haut que, dans l'amour de concupiscence, on s'aime proprement soi-même, puisqu'on veut pour soi le bien que l'on désire. D'une autre part, l'être s'aime plus soi-même qu'il n'aime un autre être, et cela parce qu'il est un avec soi dans la substance, tandis qu'il est un avec un autre dans la ressemblance de la forme. Quand donc un être, par cela qu'il est semblable à un autre être dans la participation d'une forme, l'éloigne du bien qu'il aime, il excite la haine dans son cœur, non parce qu'il lui est semblable, mais parce qu'il met obstacle à l'accomplissement

---

fectus in alterum tendat sicut in unum sibi, eique bonum velit, sicut et sibi ac proinde amoris causa est.)

Respondeo dicendum, quòd similitudo, propriè loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quòd similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo ex hoc quòd utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo ex hoc quòd unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus quòd corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti, vel etiam secundùm quòd potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem *amicitiæ* seu *benevolentiæ*. Ex hoc enim quòd aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa : sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem *concupiscentiæ*, vel amicitiam *utilis* seu *delectabilis;* quia unicuique existenti in potentia, in quantum hujusmodi inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem suprà (qu. 26, 4 ad 1), quòd in amore *concupiscentiæ* amans propriè amat seipsum, cùm vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quàm alium, quia sibi unus est in substantia, alteri verò in similitudine alicujus formæ; et ideò si ex eo quòd est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus,

de ses vœux. Pourquoi donc le potier est-il ennemi du potier? parce que ces artisans se font une concurrence qui diminue leur profit; et si « il y a toujours des querelles entre les orgueilleux, » c'est qu'ils s'empèchent les uns les autres d'obtenir la prééminence qu'ils convoitent (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les réflexions qu'on vient de lire résolvent la première objection.

2° Quand Pierre aime dans Paul ce qu'il n'aime pas en soi, c'est encore la similitude, la similitude de convenance qui produit cet amour; car ce que Paul est relativement à ce qui est aimé dans lui, Pierre l'est à l'égard de ce qu'il aime en soi. Un bon chantre aime un bon calligraphe, pourquoi? Parce qu'ils sont unis par une similitude de convenance, en ce qu'ils ont l'un et l'autre ce qui convient à leur art.

2° Celui qui aime ce dont il a besoin ressemble à l'objet de son amour, comme la puissance ressemble à l'acte.

3° Si l'avare aime l'homme libéral, et l'impie envers les morts celui qui les honore, ils cèdent pareillement à la similitude qui existe entre la puissance et l'acte; l'un et l'autre aime parce qu'il espère obtenir l'objet de ses vœux, l'un et l'autre a l'amitié utile. Et si tous n'ont pas l'habitude complète de ces sortes de vertus, tous en ont du moins le germe et comme la raison séminale; et le vicieux aime l'homme vertueux, parce qu'il le voit conforme à la nature de son être propre, il le voit tel qu'il devroit être lui-même.

(1) La nourriture entretient la vie par elle-même, mais elle donne aussi la mort par accident. C'est ainsi que la ressemblance produit l'amour et la haine.

---

non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus; et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et « inter superbos sunt jurgia, » quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc etiam quòd aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundùm proportionalitatem; nam sicut se habet alius ad hoc quòd in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quòd in se amat : putà si bonus cantor bonum amet scriptorem (1), attenditur ibi similitudo proportionis, secundùm quod uterque habet quod convenit ei secundùm suam artem.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd secundum eamdem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat, et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat : utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundùm habitum completum, habent tamen eas secundùm quædam seminalia rationis, secundùm quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum tanquam suæ naturali rationi conformem.

(1) Id est, benè litteras efformantem; non eo sensu quo *scriptores* dicuntur qui librorum authores, ne cantoris excedat modum nimis ampla comparatio.

ARTICLE IV.

Une autre passion peut-elle être la cause de l'amour?

Il paroît qu'une autre passion peut être la cause de l'amour. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 1 : « On aime certaines choses pour la délectation. » Or la délectation est une passion. Donc une passion peut être la cause de l'amour.

2° Le désir est une passion. Or nous aimons souvent tel ou tel, parce que nous désirons une chose que nous attendons d'eux : cela se voit dans toute amitié qui repose sur l'utilité. Donc il y a des passions qui sont la cause de l'amour.

3° Saint Augustin dit, *De Trin.*, X, 1 : « Qui n'espère pas d'obtenir une chose, quelque belle qu'elle puisse lui paroître, ne l'aime que froidement ou ne l'aime pas du tout. » Donc l'espérance est souvent la cause de l'amour.

Mais nous lisons dans le même saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 9 : « Toutes les affections de l'ame sont produites par l'amour (1). »

(Conclusion. — Aucune passion ne peut être, en général, la cause de tout amour, mais tel ou tel amour en particulier peut avoir sa cause dans certaines passions.)

Il n'est aucune passion qui ne présuppose quelque amour. En effet,

(1) Cette parole ne se trouve pas littéralement dans saint Augustin. Le grand évêque dit, *ubi supra*, 7 : « La volonté droite est le bon amour, et la volonté déréglée le mauvais. Quand l'amour aspire à l'objet aimé, c'est le désir; quand il le possède, c'est la joie; quand il fuit un mal, c'est la crainte; quand il en sent les atteintes, c'est la tristesse. Toutes impressions bonnes ou mauvaises, selon que l'amour est bon ou mauvais. » Et plus loin, après avoir parlé de la crainte et du désir, de la tristesse et de la joie, l'illustre docteur ajoute : « Toutes ces affections viennent de l'amour du bien, de la sainte charité. »

On voit que la citation de notre auteur, pour n'être point littérale, n'en exprime pas moins fidèlement la pensée de saint Augustin. Comme il recherche partout la concision la plus rigoureuse, le chef de l'école abrége souvent les textes qu'il cite, tantôt supprimant les épithètes, tantôt remplaçant la circonlocution par le mot propre, tantôt renfermant le principe dans la onséquence.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in VIII. *Ethicorum*. (cap. 1, ut jam sup.), quòd « aliqua amantur propter delectationem, » sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit in X. *De Trinit.* (cap. 1) : « Cujus rei adipiscentiæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit, videat. » Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra hæc est, quòd « omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur, » ut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (cap. 9, ut jam sup.).

(Conclusio. — Fieri non potest ut omnis amoris aliqua alia passio animæ sit causa, quanquam alicujus amoris alia passio causa esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd nulla alia passio est, quæ non præsupponat aliquem amorem.

toute passion de l'ame implique mouvement vers un terme ou repos dans une chose. Or le repos dans une chose ou le mouvement vers un terme emporte à son tour cette affinité naturelle, cette coaptation qui appartient à l'idée d'amour. Il est donc impossible qu'une passion quelconque soit la cause de tout amour en général, mais tel ou tel amour en particulier peut avoir sa cause dans quelque passion, de même qu'un bien peut être produit par un autre bien.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on aime une chose pour le plaisir, l'amour est causé par la délectation; mais cette délectation même a sa cause dans un amour antérieur, car on ne se délecte que dans un objet aimé d'une manière quelconque (1).

2° Le désir présuppose toujours un certain amour, de sorte que l'amour d'une chose peut être causé par l'amour d'une autre chose. Ainsi celui qui aime l'argent, aime par cela même celui dont il espère en recevoir.

3° L'espérance produit ou fortifie l'amour, et cela par la délectation qu'elle donne, comme aussi par le désir qu'elle enflamme, car on ne désire vivement que les choses que l'on espère. Toutefois l'espérance suppose l'amour, puisqu'elle a pour objet le bien aimé.

(1) La possession d'une chose peut nous faire découvrir en elle de nouvelles amabilités, de nouveaux charmes; et voilà comment la délectation fait naître l'amour. Mais, avant de la posséder, nous l'aimions déjà, puisque nous la recherchions, puisqu'elle étoit conforme à notre nature; et voilà comment l'amour précède la délectation.

Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est, quòd aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris; contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione : sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur, nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quòd desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei (1); et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur : sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quòd spes causat vel auget amorem; et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat; et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat : non enim ita intensè desideramus quæ non speramus, sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

(1) Non omnimodum, sed aliqualem; etsi enim amor qui consequitur possessionem rei, longè amore illo perfectior qui ejus possidendæ priùs desiderium causat

QUESTION XXVIII

Des effets de l'amour.

Il nous reste à parler des effets de l'amour.

On demande six choses sur cette matière : 1° L'union est-elle l'effet de l'amour ? 2° L'inhésion réciproque est-elle un effet de l'amour? 3° Le ravissement est-il un effet de l'amour? 4° La jalousie et le zèle sont-ils un effet de l'amour ? 5° L'amour est-il une passion qui blesse le sujet ? 6° Enfin l'amour est-il la cause de toutes les actions que fait l'être aimant (1) ?

ARTICLE I.

L'union est-elle un effet de l'amour ?

Il paroît que l'union n'est pas un effet de l'amour. 1° L'absence répugne à l'union. Or l'amour est compatible avec l'absence; car l'Apôtre, parlant de lui-même, selon la Glose, dit, *Gal.*, IV, 18 : « Il est bon que vous soyez toujours zélés pour le bien, et non pas seulement lorsque je suis présent parmi vous (2). » Donc l'union n'est pas un effet de l'amour.

2° Toute union repose ou sur l'essence ou sur la ressemblance : sur l'essence, comme entre la forme et la matière, l'accident et le sujet, la

1 Toutes ces questions se résolvent affirmativement, sauf une réserve relative à la cinquième.

L'amour produit l'union, car il enchaîne ses deux termes; l'inhésion réciproque, puisqu'il fait habiter deux cœurs l'un dans l'autre; le ravissement, par cela qu'il transporte son sujet hors de lui-même pour le faire vivre d'une vie étrangère; la jalousie et le zèle, en ce qu'il veut jouir seul de l'objet aimé et repousse tout ce qui pourroit lui nuire; la détérioration du corps, attendu que s'il conserve l'ame, il blesse les organes par la modification violente qu'il leur fait subir; enfin les actions de celui qu'il enflamme, vu qu'il est le plus puissant mobile de l'agent.

(2) Saint Paul dit aux *Gal.*, *ibid.*, 13-19 : Je vous ai gagnés à Jésus-Christ par les plus

---

QUÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus amoris.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm unio sit effectus amoris. 2° Utrùm mutua inhæsio. 3° Utrùm extasis sit effectus amoris. 4° Utrùm zelus. 5° Utrùm amor sit passio læsiva amantis. 6° Utrùm amor sit causa omnium, quæ amans agit.

ARTICULUS I.

Utrùm unio sit effectus amoris.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat, sed amor compatitur secum absentiam; dicit enim Apostolus, *ad Gal.*, IV « Bonum æmulamini in bono semper (2) » (loquens de seipso, ut Glossa dicit), « et non tantum cùm præsens sum apud vos. » Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel ge-

(1) De his etiam I. part., qu. 20, art. 1 ad 3, et qu. 60, art. 3 ad 2; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1; et in Dionysio, *De div. Nomin.*, cap. 4, lect. 10, col. 1.

(2) Etsi aliter græcè : Καλὸν τὸ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ. *Bonum æmulari in bono;* quasi si

partie et le tout ou une autre partie constitutive du tout; sur la ressemblance, soit dans le genre, soit dans l'espèce, soit dans l'accident. Or l'amour ne produit pas l'union reposant sur l'essence, car autrement il ne pourroit exister entre des êtres essentiellement différents; il ne produit pas non plus l'union fondée sur la ressemblance, mais il est plutôt produit par elle, comme nous l'avons vu. Donc l'union n'est pas un effet de l'amour.

3° Le sens en acte devient le sensible en acte, et nous devons en dire autant du connoissant à l'égard du connu. Or le sujet aimant en acte ne devient pas l'objet aimé en acte. Donc l'union est plutôt l'effet de la connoissance que celui de l'amour.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Tout amour est une vertu unitive. »

(CONCLUSION. — Puisque l'amour pousse à rechercher l'objet aimé et qu'il s'efforce d'enchaîner étroitement deux êtres comme en un seul, l'union est nécessairement l'effet de l'amour.)

Il y a deux sortes d'unions produites par l'amour : l'union réelle, quand l'objet aimé est présent au sujet aimant; puis l'union effective, quand les deux termes de l'amour sont séparés l'un de l'autre. Pour bien comprendre cette distinction, il faut la considérer sous le point de vue de la perception, car l'amour suit cet acte de la connoissance. Or comme l'amour en contient deux, celui de concupiscence et celui d'amitié, il suppose une double perception des rapports qui unissent ses deux termes. Quand on aime un objet d'amour de concupiscence, on le conçoit comme une chose

grands sacrifices, au prix de mes sueurs. « Vous ne m'avez ni méprisé, ni repoussé; mais vous m'avez reçu comme un ange de Dieu. » Quand j'étois parmi vous, s'il eût été possible, « vous vous seriez arraché les yeux pour me les donner. » Aujourd'hui, des prophètes de mensonge s'efforcent « de vous séparer (de moi), afin que vous soyez zéles pour eux. » Mais « il est bon que vous soyez zélés pour le bien, » et que vous me demeuriez attachés même dans l'absence.

---

neris, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ, alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (qu. 27, art. 3 et 4). Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis, quàm amoris.

Sed contra est, quòd dicit Dionisyus, IV. cap. *De divin. Nom.*, quòd « amor quilibet est virtus unitiva. »

(CONCLUSIO. — Cùm amor ad quærendam amati præsentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem *secundùm rem*, putà cùm amatum præsentialiter adest amanti; alia verò *secundum effectum*, quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente : nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cùm autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ* et *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cùm enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, appre-

sentus *bonum esse ut semper bonum æmulemur vel amatores boni simus*; ad quod Galatas exhortatur.

qui appartient à son propre bien-être; et quand on aime une personne d'amour d'amitié, on la regarde comme un autre soi-même, puisqu'on lui veut du bien comme on en veut à soi-même; et voilà pourquoi on dit que son ami est *un autre soi-même*; pourquoi l'évêque d'Hippone écrit ce mot, *Conf.*, IV, 6 : « Un auteur a très-bien appelé son ami *la moitié de lui-même* (1). » Eh bien, la dernière sorte d'amour dont nous avons parlé, l'amour de concupiscence forme l'union effective, parce qu'il nous pousse à désirer, à rechercher, à nous unir l'objet aimé comme une chose qui nous convient et nous appartient; puis l'amour d'amitié produit l'union réelle, parce qu'il est lui-même cette union ou ce nœud. Saint Augustin résume tout cela, quand il dit, *De Trin.*, VIII, 10 : « L'amour est comme un lien qui unit ou s'efforce d'unir deux êtres, » celui qui aime et celui qui est aimé. *Qui unit* désigne l'union effective, sans laquelle il n'y a pas d'amour; *qui s'efforce d'unir* se rapporte, au contraire, à l'union réelle.

Je réponds aux arguments : 1° L'union réelle exige la délectation et partant la présence de l'objet; le désir suppose l'absence; l'amour admet l'absence et la présence. Or il s'agit, dans l'argument, de l'union réelle.

2° On peut distinguer trois sortes d'unions relatives à l'amour. D'abord il y a l'union qui est la cause de ce sentiment; union qui repose sur la

(1) Aristote emploie souvent la première expression : il dit « ἄλλος αὐτὸς, ἕτερος αὐτὸς, alter ipse, alius ipse, » dans plusieurs endroits, par exemple *Ethic.*, IX, 4 et 9.

La seconde expression est empruntée à Horace, *Od.*, I, 3. Après avoir parlé de la perte de son ami et de la douleur qu'il en éprouva, saint Augustin dit, *ubi supra* : « Je trouvois étrange qu'il y eût encore des hommes vivants sur la terre, quand celui que j'aimois comme s'il n'avoit dû mourir jamais m'eut été enlevé; et comme j'étois un autre lui-même, il me sembloit encore plus étrange que je pusse vivre après sa mort. Un auteur a très-bien appelé son ami *la moitié de lui-même*. Car, pendant que l'objet de mon amour vivoit, il me sembloit que son ame et la mienne n'en étoient qu'une dans deux corps. Depuis qu'il n'étoit plus, je supportois avec peine le fardeau de la vie; je ne pouvois m'accoutumer à ne vivre que par une moitié de moi-même; et si je ne voulois pas mourir, c'est peut-être que je craignois que mon ami ne perdît cette moitié de vie que je trouvois qu'il avoit encore en moi. » Saint Augustin désapprouve *Rétract.*, II, 6, la dernière phrase de ce passage : « C'est là, dit-il, une déclamation frivole plutôt qu'un discours sérieux. Il est vrai que le contexte répare un peu cette ineptie. »

---

hendit illud quasi pertinens ad suum *bene esse*. Similiter cùm aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est quòd amicus dicitur esse *alter ipse*; et Augustinus dicit in IV. *Confess.*: « Bene quidam dixit de amico suo dimidium animæ suæ. » Primam ergo unionem amor facit effectivè, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis; secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in VIII. *De Trinit.*, quòd « amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, » amantem scilicet et quod amatur. Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem effectus, sine qua non est amor; quod verò dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio sicut causam : desiderium verò est in reali absentia amati, amor verò in absentia et in præsentia.

Ad secundum dicendum, quòd unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris : et hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat

substance quand on s'aime soi-même, et sur la ressemblance quand on aime les autres. Ensuite, il y a l'union qui est essentiellement l'amour même : c'est l'harmonie d'affection, pour ainsi dire cette coaptation qui rapproche beaucoup de l'union substantielle; car le sujet aimant est avec l'objet aimé comme avec lui-même dans l'amour d'amitié, et comme avec quelque chose de lui-même dans l'amour de concupiscence. Enfin il y a l'union qui est l'effet de l'amour : elle consiste dans la liaison que le cœur s'efforce d'établir entre lui et l'objet de son affection, et qui se réalise conformément à la nature du sentiment. Voilà ce que le Philosophe indique dans ces paroles, *Polit.*, II, 2 : « Aristophane dit que les amis voudroient ne faire qu'un être de deux êtres; mais comme cette identification les détruiroit sinon tous les deux, du moins l'un ou l'autre, ils cherchent l'union qui leur convient; ils se rapprochent dans la conversation, dans la familiarité, dans la vie et dans les choses pareilles. »

3° Dans la connoissance, le connu est uni au connoissant par sa similitude, voilà tout; mais dans l'amour, l'objet aime est lui-même uni de quelque manière au sujet aimant. L'amour est donc plus unitif que la connoissance (1).

ARTICLE II.

L'inhésion réciproque est-elle un effet de l'amour?

Il paroît que l'inhésion réciproque n'est pas un effet de l'amour, de telle sorte que le sujet aimant soit dans l'objet aimé, et réciproquement. 1° Ce qui est dans un autre, est contenu par lui. Or la même chose ne peut être tout à la fois le contenant et le contenu. Donc l'inhésion réci-

(1) Par cela que Dieu connoît l'homme, il a dans son intelligence l'idée qui le représente; mais quand il l'aime, il le sauve, il le glorifie, il le divinise.

---

seipsum; quantum verò ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quædam verò unio est essentialiter ipse amor : et hæc est unio secundùm coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam verò unio est effectus amoris : et hæc est unio realis quam amans quærit de re amata; et hæc quidem unio est secundùm convenientiam amoris, ut enim Philosophus dicit II, *Polit.* (cap. 2) : « Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum; sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur. »

Ad tertium dicendum, quòd cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundùm suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res, quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ARTICULUS II.

Utrùm mutua inhæsio sit effectus amoris.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato et è conversò. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse *continens* et *contentum*. Ergo per

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1 ad 4.

proque n'est pas un effet de l'amour, si bien que le sujet aimant soit dans l'objet aimé, et réciproquement.

2° Un être ne peut pénétrer dans l'intérieur d'un être complet qu'en le divisant. Or l'appétit, qui renferme l'amour, ne sauroit diviser les choses réellement unies; la raison seule possède l'énergie nécessaire pour produire cet effet. Donc l'inhésion mutuelle n'est pas un effet de l'amour.

3° Si celui qui aime étoit dans celui qui est aimé, et réciproquement, le dernier seroit uni au premier, comme le premier l'est au dernier. Or l'union même est l'amour. Donc celui qui aime devroit toujours être payé de retour, conséquence démentie par l'expérience; donc l'amour ne fait pas habiter deux cœurs l'un dans l'autre.

Mais il est écrit, I *Jean*, IV, 16 : « Qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » Or la charité est l'amour de Dieu. Donc l'amour fait habiter deux personnes l'une dans l'autre.

(Conclusion. — Puisque l'amour fait que l'objet aimé est dans le sujet aimant, et réciproquement, l'inhésion mutuelle est l'effet de l'amour.)

L'inhérence intime et réciproque peut être considérée, soit du côté de la perception, soit du côté de l'appétit. Sous le premier point de vue, l'objet aimé est dans le sujet aimant, par cela qu'il demeure dans sa pensée, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Philipp.*, I, 7 : « Je vous ai dans mon cœur; » puis le sujet aimant est dans l'objet aimé en ce que, non content de le connoître extérieurement, il s'efforce de découvrir ses perfections secrètes et de pénétrer dans l'intérieur de son être, comme il est dit du Saint-Esprit, l'amour suprême, I *Cor.*, II, 10 : « Il scrute tout, même les profondeurs de Dieu. » Sous le second rapport, relativement à la faculté appétitive, la personne aimée est dans la personne aimante, en cela même qu'elle réside dans son affection par une certaine

---

amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, et è converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundùm rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et è converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato, quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed contra est, quod dicitur I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo, » charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

(Conclusio. — Cùm amor faciat amatum in amante esse, et vicissim amantem in amato, oportet mutuam inhæsionem effectum amoris esse.)

Respondeo dicendum, quòd iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi, et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud *Philipp.*, I : « Eo quod habeam vos in corde; » amans verò dicitur esse in amato secundùm apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere et sic ad interiora ejus ingreditur, sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur I. *ad Corinth.*, II, quòd « scrutatur etiam profunda Dei. » Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel

complaisance, soit que le cœur épris se délecte en sa présence dans le bien aimé ou dans ses amabilités, soit qu'en son absence le désir le porte vers lui par amour de concupiscence, ou vers le bien qu'il lui veut par amour d'amitié; et tout cela sans influence étrangère, sans l'impulsion d'une cause extérieure, comme lorsqu'on veut une chose pour en obtenir une autre ou qu'on souhaite un avantage à quelqu'un dans l'espoir d'en recevoir un autre, mais par pur entraînement de l'ame, sous l'attrait d'un charme intérieur. De là les expressions d'*amour intime*, d'*entrailles de la charité* (1). Réciproquement l'aimant est dans le bien-aimé, de deux manières différentes, par amour de concupiscence èt par amour d'amitié. L'amour de concupiscence ne se repose pas dans la possession superficielle, dans la jouissance extérieure de son objet; il veut le posséder entièrement, parfaitement, en entrant pour ainsi dire dans son intérieur. Par l'amour d'amitié, l'aimant est dans le bien-aimé, vu qu'il regarde ses biens et ses maux comme les siens propres, qu'il partage ses désirs et ses affections, ou plutôt semble ne vouloir et ne sentir que par lui : « Le propre des amis, dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 3, et *Rhetor.*, II, 4, est de désirer les mêmes choses, de se réjouir et de s'affliger des mêmes choses. » En un mot l'aimant est dans le bien-aimé, lorsqu'il s'approprie son être pour ainsi dire, et devient comme un avec lui; puis quand il le met à sa place, cherche son avantage ainsi que le sien propre et le regarde comme un avec lui, le bien-aimé est dans l'aimant. L'amour d'amitié peut encore produire l'inhésion mutuelle d'une autre manière, il suffit pour cela qu'il soit payé de retour; quand les amis s'aiment réciproquement, qu'ils se veulent et se font du bien l'un à l'autre, ils semblent demeurer dans une seule ame.

Je réponds aux arguments : 1° L'objet aimé est contenu dans le sujet

(1) Dans la lettre à Atticus, Cicéron dit en parlant de son ami : « Il est de mes intimes. » Et saint Paul écrit, *Phil.*, II, 1 : « S'il est quelque consolation dans le Christ, quelque liniment

---

delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato per ejus amore *amicitiæ;* non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud, sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur « intimus, et dicuntur viscera charitatis. » E conversò autem amans est in amato aliter quidem per amorem *concupiscentiæ*, aliter per amorem *amicitiæ*. Amor namque *concupiscentiæ* non requiescit in quacunque extrinseca, aut superficiali adeptione vel fruitione amati; sed quærit amatum perfectè habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore verò *amicitiæ* amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici, et propter hoc « proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere, » secundum Philosophum in IX. *Eth.* (cap. 3), et in II. *Rhetoric.* (cap. 4). Ut sic, in quantum quæ sunt amici æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; in quantum autem è conversò vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore *amicitiæ* secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd amatum

aimant, parce qu'il est imprimé dans son affection par une certaine complaisance ; puis le sujet aimant est contenu dans l'objet aimé, en cela qu'il réside en quelque sorte dans le fond de son être. Or rien n'empêche que la même chose ne soit, sous des rapports différents, contenante et contenue tout à la fois : ainsi le genre est contenu dans l'espèce, et l'espèce dans le genre.

2° La perception de la raison précède l'affection de l'amour ; et comme la raison discourt et divise, l'amour peut entrer dans son objet. Voilà ce que nous avons vu dans le corps de l'article (1).

3° Il s'agit, dans l'argument, de la troisième sorte d'inhérence mutuelle, qui est produite par l'amour payé de retour. Or cette inhésion-là n'existe pas dans tout amour (2).

ARTICLE III.

Le ravissement est-il un effet de l'amour?

Il paroît que le ravissement n'est pas un effet de l'amour. 1° Le ravissement enlève à l'homme la possession de lui-même. Or l'amour ne produit pas toujours cet effet ; car, ordinairement, le cœur aimant reste maître de lui-même. Donc le ravissement n'est pas un effet de l'amour.

2° L'aimant s'efforce de s'unir le bien-aimé. Donc il l'attire plutôt vers son cœur, qu'il n'en est attiré hors de lui-même.

3° L'amour attire le bien-aimé vers l'aimant. Si donc l'aimant sortoit

d'amour, quelque communion d'esprit, des entrailles de commisération. » Ecrivant à Philémon pour lui recommander Onésime, qu'il avoit « engendré dans les fers, » le même Apôtre lui dit, *Phil.*, I, 12 : « Reçois-le comme mes entrailles; » c'est-à-dire comme mon fils le plus cher, ou comme le gage le plus grand de mon intime affection.

(1) Séparant l'attribut du sujet, l'accident de la substance, la partie du tout, la raison décompose et divise les êtres; elle ouvre donc la voie qui conduit l'amour en quelque sorte dans le cœur de son objet.

(2) Parce que celui qui aime n'est pas toujours aimé à son tour.

---

continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam ; è conversò verò amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid *continens* et *contentum*, sicut genus continetur in specie et è converso.

Ad secundum dicendum, quòd rationis apprehensio præcedit affectum amoris : et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

ARTICULUS III.

Utrùm extasis sit effectus amoris.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est. Si ergo amans extra se tendit ut in amatum pergat, sequitur quod semper

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 175, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1 ad 4 ; et qu. 13, de verit., art. 2 ad 9; et in I. *ad Cor.*, XII, lect., col. 3.

de son être pour atteindre le bien-aimé, il s'ensuivroit qu'il l'aime toujours plus que lui-même, ce qui est faux. Donc le ravissement n'est pas un effet de l'amour.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « L'amour divin produit le ravissement... et Dieu lui-même a été ravi par amour (1). » Or l'amour est par similitude, comme le remarque aussi l'Aréopagite, une participation de l'amour divin. Donc tout amour produit le ravissement.

(Conclusion. — Tout amour dispose au ravissement dans la faculté appréhensive, en attachant la pensée à l'objet aimé; puis l'amour d'amitié le produit complètement, et l'amour de concupiscence en partie dans la faculté appétitive.)

Etre ravi, c'est être transporté hors de soi : état qu'on peut considérer sous un double point de vue, sous celui de la faculté appréhensive et sous celui de la faculté appétitive (2). Relativement à la faculté appréhensive, l'homme est transporté hors de lui, quand il est placé hors de l'ordre de la connoissance qui lui est propre. Dans ce cas il peut arriver deux choses : ou l'homme est élevé à une connoissance supérieure, de telle sorte qu'il conçoit des mystères au-dessus des sens et de la raison, et pour lors on dit proprement qu'il est en extase (3); ou bien il est rabaissé vers les ré-

(1) Voici le texte tel qu'il se trouve dans saint Denis : « L'amour divin produit le ravissement; car ceux qu'il enflamme ne s'appartiennent plus, mais à celui qu'ils aiment. » Aussi l'apôtre saint Paul, épris de cet ineffable amour, dit-il, *Gal.*, II, 20 : « Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi. » C'est que ce véritable amant, transporté hors de lui dans le Dieu de son cœur, ne vivoit plus de sa propre vie, mais de celle du Verbe fait chair. » Et plus loin : « Il faut oser le dire, parce que cela est vrai : Dieu, ravi par la beauté et par la bonté de ses ouvrages, existe hors de lui-même, sans être toutefois sorti de son propre sein; il gouverne le monde et se trouve dans toute chose par son essence, par sa science et par sa puissance. »

(2) Ces deux termes sont admirables de justesse et d'expression; on chercheroit vainement dans notre vocabulaire, nous le croyons, deux mots qui pussent les remplacer sans désavantage. Ils expriment les actes des sens non moins que ceux de la raison; ils les expriment si bien qu'ils en peignent la nature dans des traits vivants. L'intelligence attire les choses dans son propre sein, elle les saisit et les embrasse : elle est donc *appréhensive;* puis le désir sort de lui-même pour se porter vers les objets : il est donc *appétitif.* — Quand on fera de la philosophie sérieuse, on se rapprochera forcément de la terminologie scolastique.

(3) C'est là l'extase proprement dite, qui dérobe les saints à eux-mêmes, nous pouvons le dire, pour les élever aux choses divines; c'est le ravissement dont parle saint Paul, II *Cor.*,

---

plus diligat amatum quàm seipsum, quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est, quòd Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.*, quod « divinus amor extasim facit, et quod ipse Deus propter amorem est extasim passus. » Cùm ergo quilibet sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim.

(Conclusio. — Amor in vi apprehensiva extasim parit dispositivè, afficiendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata, in vi autem appetitiva directè et simpliciter amor amicitiæ facit extasim, sed non amor concupiscentiæ nisi secundum quid.)

Respondeo dicendum, quòd extasim pati aliquis dicitur, cùm extra se ponitur : quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, in quantum

gions inférieures, comme lorsqu'il tombe dans la fureur ou la démence, et dans cette hypothèse on dit qu'il est transporté. Sous le second rapport, à l'égard de la faculté appétitive, on dit qu'un homme est ravi, quand la véhémence du désir le fait sortir de lui-même et le pousse vers les choses extérieures. Or la première sorte de ravissement est préparée par l'amour; car cet attachement de l'ame enchaîne la pensée de l'esprit à l'objet aimé, et finit par la dégager entièrement des autres choses. Ensuite le ravissement de la seconde espèce est produit par l'amour : produit complètement par l'amour d'amitié, en partie par l'amour de concupiscence. En effet, l'amour de concupiscence sort de lui-même jusqu'à un certain point : non content du bien qu'il possède, il cherche la jouissance d'un objet extérieur ; mais comme il le poursuit pour son avantage, afin de se l'approprier, il ne sort pas entièrement de son propre sein et finit par concentrer au-dedans son affection. Au contraire, l'amour d'amitié sort tout entier de lui-même ; car il veut et fait du bien à son ami, il lui rapporte toute sa sollicitude et tous ses efforts.

Je réponds aux arguments : 1° Tout se rapporte, dans l'objection, à la première sorte de ravissement, à l'extase proprement dite, qui a son siége dans l'intelligence.

2° L'argument part de l'amour de concupiscence, qui prépare mais ne produit pas le ravissement.

3° Celui qui aime sort de son sein dans la même mesure qu'il veut et

XII, 2-4 : « Je sais un homme dans le Christ, qui.... fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel : et je sais que cet homme (dans le corps ou hors du corps, je ne sais, Dieu le sait) fut ravi dans le paradis, et entendit des paroles secrètes, qu'il n'est pas permis à l'homme de proférer. »

Extase (de ἐξ, de, hors, et de ἵστημι, d'où le latin, *stare*, l'italien *stato*, l'espagnol *estar* et le vieux mot françois *estre*) veut dire littéralement existence, position hors de soi. Ce mot ne se prend guère que dans le sens propre ; il désigne presque toujours l'état de l'homme transporté hors de lui-même dans un ordre de connoissance supérieure. Voilà pourquoi nous l'avons généralement remplacé, dans notre article, par le terme de *ravissement.*

---

ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus ; vel quia ad inferiora deprimitur, putà cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam verò partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositivè, in quantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est ; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directè, simpliciter quidem amor *amicitiæ*, amor autem *concupiscentiæ* non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiæ quodam modo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum ; et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de amore *concupiscentiæ*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui amat, in tantum extra se exit, in quantum vult bona

fait du bien à son ami; mais il ne désire pas son avantage plus qu sien propre. Rien ne prouve donc qu'il l'aime plus que lui-même (1).

ARTICLE IV.

La jalousie et le zèle sont-ils un effet de l'amour?

Il paroît que la jalousie et le zèle ne sont pas un effet de l'amour. 1° zèle et la jalousie sont la source des querelles et des prétentions contrair ce qui fait écrire à l'Apôtre, I *Cor.*, III, 3 : « Il y a parmi vous de jalousie et des contentions. » Or les querelles et les prétentions contraires répugnent à l'amour. Donc le zèle et la jalousie n'en sont pas l'effet (2).

2° L'amour se rapporte au bien, qui est communicatif de lui-même. Or la jalousie répugne à communiquer ce qu'elle possède; car elle ne souffre point de partage dans la jouissance de l'objet aimé, comme on le voit dans le lien conjugal. Donc la jalousie n'est pas l'effet de l'amour.

3° Le zèle n'est pas sans haine, non plus que sans amour; car le Prophète-Roi dit, *Ps.*, LXXII, 3 : « J'ai été touché d'un zèle d'indignation contre les méchants. » Donc le zèle n'est pas plus l'effet de l'amour que celui de la haine.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Dieu est dit jaloux à cause de son grand amour pour les créatures. »

(Conclusion. — Puisque la jalousie et le zèle sont un mouvement vio-

(1) Notre saint auteur nous a dit souvent : L'aimant aime le bien-aimé, selon qu'il est un avec lui-même. Or l'homme est un avec lui-même dans la substance; mais il n'est un avec le bien-aimé que dans la similitude. L'amour de soi est la cause et la mesure de l'amour d'autrui.

(2) Quand le cœur aimant repousse avec ardeur ce qui le trouble dans la jouissance de l'objet aimé, il a la jalousie; quand il s'efforce d'écarter ce qui peut nuire à son ami, il a le zèle.

Le latin *zelus*, comme son correspondant grec, exprime ces deux choses. Non contente de retenir le mot *zèle*, notre langue en a tiré le mot *jalousie*, de sorte qu'elle distingue entre les deux choses distinctes que confondoient la langue latine et la langue grecque

---

amici, et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plusquam se diligat.

ARTICULUS IV.

Utrùm zelus sit effectus amoris.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium, unde dicitur, I. *ad Corinth.*, III : « cum sit inter vos zelus et contentio, etc. » Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quòd quis non patitur consortium in amato, sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in *Psal.* LXXII : « Zelavi super iniquos (2). » Non ergo debet dici magis effectus amoris quàm odii.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.*, quod « Deus appellatur *zelotes* propter multum amorem quem habet ad existentia. »

(Conclusio.— Zelus cùm sit, vehemens mo-

(1) De his etiam qu. 11, de malo, art. 1, 1.

(2) De quibus nempe *Psalm.* CXVIII ipse ait : *Iniquos odio habui, etc.*

lent qui porte le sujet aimant vers l'objet aimé, ils ont nécessairement leur cause dans l'amour.)

La jalousie et le zèle ont leur source dans l'intensité de l'amour. Il est évident que plus une force tend avec énergie vers un terme, plus elle repousse violemment ce qui l'arrête dans sa voie. Puis donc que l'amour est, selon l'évêque d'Hippone, une sorte de mouvement vers l'objet aimé, il s'efforce d'écarter, quand il est intense, les obstacles qui s'opposent à son essor. Toutefois l'amour de concupiscence se comporte, dans cet effort, autrement que l'amour d'amitié. Quand il désire vivement une chose, l'amour de concupiscence s'irrite et se roidit contre ce qui l'empêche de l'obtenir et d'en jouir paisiblement : ainsi les époux repoussent tout partage dans la jouissance que des droits légitimes leur assurent; ainsi l'orgueilleux qui veut dominer s'arme contre ceux qui semblent, par leur élévation, menacer sa prééminence. C'est ici la jalousie, dont le Psalmiste dit, *Ps.* XXXVI, 1 : « N'enviez pas les méchants, et n'ayez point de jalousie contre ceux qui font l'iniquité. » Ensuite, l'amour d'amitié cherche le bien d'un autre ; quand il est intense, il repousse tout ce qui compromet son bonheur; et l'on dit tel ou tel zélé pour son ami, quand il combat toutes les paroles et toutes les actions qui lui sont contraires. On dit dans le même sens qu'un homme est zélé pour Dieu, lorsqu'il s'efforce d'empêcher ce qui blesse sa gloire et sa volonté. C'est là ce qu'exprime cette parole, III *Rois*, XIX, 14 : « Je brûle de zèle pour le Seigneur Dieu des armées. » Et la Glose, commentant cette parole, *Jean*, II, 17 : « Le zèle de votre maison me dévore, » dit : « Celui-là est dévoré de zèle, qui s'efforce de prévenir et de réparer le mal, et qui souffre et gémit quand il ne le peut pas. »

---

tus amantis in rem amatam, amoris effectus necessario est.)

Respondeo dicendum, quòd zelus quocunque modo sumatur, ex intentione amoris provenit. Manifestum est enim quod quantò aliqua virtus intensiùs tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cùm igitur amor sit quidem motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *quæst.*, intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat, aliter tamen hoc contingit in amore *concupiscentiæ*, et aliter in amore *amicitiæ*. Nam in amore *concupiscentiæ*, qui intensè aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur : et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt; similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in *Psalm.* XXXVI : « Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem. » Amor autem *amicitiæ* quærit bonum amici : unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici; et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum *posse* conatur, secundum illud III. *Reg.*, XIX (1) : « Zelatus sum pro Domino exercituum. » Et *Joan.*, II : « Zelus domus tuæ comedit me, » *dicit Gloss.* (2) quòd « bono zelo comeditur, qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit si nequit, tolerat et gemit. »

(1) Ab Helia propheta dictum, cùm Jesabel fugeret persequentem.
(2) Ex Augustino sumpta, qui Tract. 15 *in Joan.* paulò pleniùs eam habet.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle, dans le passage objecté, de la jalousie ; passion qui produit les querelles et les contentions, non qu'elle combatte l'objet aimé, mais parce qu'elle repousse les attaques qu'on lui livre (1).

2° Nous aimons le bien parce qu'il peut nous être communiqué, et par là même nous détestons ce qui en empêche la communication complète : l'amour produit donc la jalousie. Il y a pourtant une distinction à faire. Quand les choses ne renferment qu'un bien limité, restreint, défectueux, plusieurs ne peuvent à la fois les posséder tout entières : c'est l'amour de ces choses-là qui fait naître la jalousie dans les cœurs, et non pas l'amour des choses dont plusieurs peuvent avoir en même temps la complète possession. Ainsi personne n'est jaloux contre un autre de la connoissance de la vérité, parce qu'elle peut être connue totalement par plusieurs ; on ne pourroit l'être que de la connoissance supérieure qu'en a tel ou tel.

3° Si le cœur aimant déteste ce qui est contraire au bien-aimé, c'est l'amour qui le veut ; le zèle est donc plus l'effet de l'amour que celui de la haine.

ARTICLE V.

L'amour est-il une passion qui blesse son sujet?

Il paroît que l'amour est une passion qui blesse son sujet. 1° La langueur révèle une affection douloureuse. Or l'amour cause la langueur ; car l'épouse dit, *Cant.*, II, 5 : « Soutenez-moi avec des fleurs, parce que je lan-

(1) Voici les paroles de saint Paul, I *Cor.*, III, 3 : « Puisqu'il y a parmi vous de la jalousie et des contentions, n'êtes-vous pas charnels, et ne marchez-vous pas selon l'homme ? Car lorsque l'un dit : Moi je suis de Paul ; et un autre : Moi d'Apollo, n'êtes-vous pas des hommes ? »

Haymon explique ainsi ces paroles : « Les Corinthiens disputoient sur leur baptême ; l'un disoit : J'ai été baptisé du baptême de Paul ; un autre répondoit : J'ai reçu celui d'Apollo ; celui-ci crioit : Moi je suis fils de Paul ; celui-là répliquoit : Moi je suis celui d'Apollo. » C'est pourquoi saint Paul leur disoit, *ibid.*, 4-6 : « Qu'est donc Apollo, et qu'est Paul ? Les ministres de celui à qui vous avez cru.... Moi j'ai planté, Apollo a arrosé, mais Dieu a donné la croissance.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur in quantum communicabile amanti ; unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum : et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis, contingit quòd quædam parva bona non possunt integrè simul possideri à multis ; et ex amore talium causatur zelus invidiæ, non autem propriè ex his quæ integrè possunt à multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ à multis integrè cognosci potest, sed fortè de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit : unde zelus propriè ponitur effectus amoris magis quàm odii.

ARTICULUS V.

Utrùm amor sit passio læsiva amantis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem ; dicitur enim *Cant.*, II : « Ful-

guis d'amour (1). » Donc l'amour est une passion qui blesse son sujet.

2° La fusion est une certaine dissolution. Or l'amour fond les cœurs, vu qu'il est dit, *Cant.*, V, 6 : « Mon ame s'est fondue, lorsque mon bien-aimé m'a parlé. » Donc l'amour dissout et blesse les cœurs.

3° L'ardeur indique un excès de chaleur, qui peut blesser la vie. Or l'amour produit l'ardeur; car, parmi les propriétés de l'amour séraphique, saint Denis compte « la chaleur, la flamme et l'ardeur; » et l'Esprit saint dit pareillement de l'amour, *Cant.*, VIII, 6 : « Ses lampes sont des lampes de feu et de flammes. » Donc l'amour est une passion qui produit de funestes effets.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « L'amour est conservateur dans tous les êtres. » Donc l'amour n'est pas une passion qui blesse les cœurs, mais il conserve et perfectionne.

(Conclusion. — L'amour d'un bien convenable, comme l'amour de Dieu, conserve et perfectionne l'ame; mais l'amour d'un bien qui ne convient pas, comme l'amour du péché, blesse et détériore; puis tout amour, en général, exerce une influence délétère sur le corps, par la trop grande modification qu'il lui fait subir.)

Comme nous l'avons vu précédemment, l'amour est l'union de la faculté appétitive avec tel ou tel bien. Or quand un être est uni à une chose qui lui convient, il n'éprouve ni froissement ni blessure, tant s'en faut qu'il reçoit le perfectionnement et l'amélioration dont il est susceptible; mais quand il est uni à un bien qui ne lui convient pas, il est blessé et détérioré. Il faut donc dire que l'amour d'un bien convenable améliore et perfectionne; mais que l'amour d'un bien contraire à l'être blesse et détériore.

(1) L'absence du bien-aimé me remplit de tristesse et d'affliction; mon ame se consume dans l'attente, et mon cœur est dévoré par l'ardeur de ses désirs. Ah! laissez-moi respirer les parfums de la foi et cueillir les fleurs des vertus! Il faut, pour soulager ma douleur, que je prouve mon amour à l'Epoux. Ces quelques mots résument le commentaire de saint Bernard et celui de saint Grégoire.

---

cite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo. » Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim *Cant.*, V : « Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est. » Ergo amor est resolutivus, est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim VII. cap. *Cœl. Hier.*, inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit « calidum et acutum, et super fervens; » et *Cant.*, VIII, dicitur de amore quod « lampades ejus sunt lampades ignis atque flammarum. » Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed contra est, quod dicit Dionysius IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « singula seipsa amant contentivè, *id est*, conservativè. » Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

(Conclusio. — Amor cujuscumque boni convenientis, ut Dei, perficit amantem, disconvenientes verò sicut peccati amor, amantem lædit; generaliter tamen propter excessum immutationis corporalis, omnis amor læsivus dici potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, amor significat coaptionem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur, sed magis si sit possibile, perficitur et melioratur; quòd verò coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est con-

En conséquence, l'amour de Dieu est souverainement conservateur et perfectif; mais l'amour du péché dégrade et porte les coups les plus funestes, conformément à cette parole, *Osée*, IX, 10 : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées (1). » Dans ce qu'on vient de lire, toutefois, nous avons considéré l'amour du côté de la forme, relativement à la partie appétitive ; mais quand on l'envisage au point de vue de la matière, comme une passion siégeant dans l'enveloppe de l'ame, il blesse souvent par la modification violente qu'il fait subir au corps, et l'on voit se produire cette action pernicieuse dans le sentiment et dans les affections qui s'exercent par les organes.

En réponse aux objections, nous dirons qu'on peut attribuer à l'amour quatre effets prochains, savoir : la fusion, la jouissance, la langueur et l'ardeur. Le premier de ces effets, la fusion est le contraire de la congélation. Les substances congelées, fermes et compactes, sont étroitement enchaînées dans toutes leurs parties, et repoussent les corps qui s'efforcent de les pénétrer. Puis donc que l'amour prépare à recevoir son objet (car, encore une fois, le bien-aimé est dans l'aimant) la froideur du cœur, pour ainsi dire la congélation qui le durcit, répugne à l'amour ; mais la fusion vient en quelque sorte le ramollir, le dilater, ouvrant la voie qui conduit dans son sein. Alors, quand l'objet aimé est présent, il donne la jouissance et la délectation ; quand il est absent, on voit naître deux passions dans l'ame : la tristesse ou le regret qu'on exprime par le mot *langueur*, et que Cicéron appelle une *maladie ;* puis le brûlant désir qui recherche la possession, et qu'on désigne sous le nom d'*ardeur*. Tels sont les effets qu'on

(1) « J'ai aimé Israël (dit le Seigneur) comme des grappes de raisin que » l'on rencontre « dans le désert; j'ai vu leurs pères » avec plaisir, « comme les premières figues qui paroissent au haut du figuier : et cependant ils ont adoré l'idole de Beelphégor, » ce dieu de la volupté; « et ils se sont éloignés de moi pour se couvrir de confusion, » en se livrant à des passions honteuses; « ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. »

---

veniens amanti, est læsivus et deteriorativus amantis. Unde maximè homo perficitur et melioratur per amorem Dei, læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud *Oseæ*, IX : « Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. » Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus ; quantum verò ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis : sicut accidit in sensu et in omni actu virtutis animæ, quæ exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quòd amori attribui possunt quatuor effectus proximi : scilicet « liquefactio, fruitio, languor et fervor. » Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est : unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori ; sed *liquefactio* importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio ; si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones ; scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem*, (unde et Tullius in III, *De Tusq.*, maximè tristitiam *ægritudinem* nominat) ; et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum

doit attribuer à l'amour considéré dans sa forme, comme acte habituel de la faculté appétitive ; et quand on l'envisage comme passion, il produit, en modifiant les organes, d'autres effets analogues à ceux qu'on vient de décrire (1).

ARTICLE VI.

L'amour est-il la cause de toutes les actions que fait l'être aimant?

Il paroît que l'amour n'est pas la cause de toutes les actions que fait l'être aimant. 1° L'amour est une passion : nous l'avons vu dans une question précédente. Or, comme le remarque le Philosophe, l'homme ne fait pas tout par passion ; mais il fait certaines choses par élection, et d'autres par ignorance. Donc l'homme ne fait pas tout ce qu'il fait par amour.

2° L'appétit forme le principe du mouvement et de l'action dans les êtres animés : c'est encore le Philosophe qui l'enseigne. Si donc l'homme faisoit tout ce qu'il fait par amour, les autres passions de l'appétit seroient inutiles.

3° Rien n'est fait dans le même temps par des causes différentes. Or bien des choses sont faites par haine. Donc elles ne sont pas toutes faites par amour.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Tous les êtres font par amour tout ce qu'ils font. »

(Conclusion. — L'agent fait par amour tout ce qu'il fait ; car il agit toujours en vue du bien et de la fin.)

L'agent agit pour la fin, comme nous l'avons vu plus haut. Or la fin de

(1) Les termes que vient d'expliquer notre saint auteur, *fusion, jouissance, langueur* et *ardeur* sont métaphoriques, quand l'on considère l'amour comme un mouvement qui s'accomplit dans l'ame ; mais il faut les prendre d'une manière plus formelle, on peut dire dans le sens propre, lorsqu'on envisage l'amour comme une passion qui projette son action jusque dans le corps. Oui, la physiologie le prouve avec l'agiologie, l'amour produit des effets semblables à ceux qu'expriment ces mots dans l'ordre physique. Tant le langage est profondément vrai!

---

habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum ; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

ARTICULUS VI.

Utrùm amor sit causa omnium, quæ amans agit.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 2), sed non omnia, quæ agit homo, agit ex passione ; sed quædam agit ex electione et quædam ex ignorantia, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. X, vel XIII). Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III. *De anima.* Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul à contrariis causis. Sed quædam sunt ex odio : non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est, quòd Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.*, quod « propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt. »

(Conclusio. — Quodlibet agens, ex amore agit quodcumque agit, cùm ex intentione finis et boni operetur.)

Respondeo dicendum, quòd omne agens agit propter finem aliquem, ut suprà dictum

l'agent, c'est le bien qu'il aime et désire : l'agent fait donc tout ce qu'il fait par quelque amour.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit uniquement, dans l'objection, de cet amour particulier qui est une passion de l'appétit sensitif ; mais nous parlons de l'amour pris dans son acception générale, renfermant l'amour intellectuel, l'amour raisonnable, l'amour animal et l'amour naturel. C'est dans ce sens que l'Aréopagite emploie le mot dont nous parlons (1).

2° L'amour produit, comme nous l'avons dit, le désir, la tristesse et le plaisir ; puis, par cela même, toutes les autres passions. En conséquence, toute action qui procède d'une passion quelconque, procède de l'amour comme de sa première cause. Comment donc peut-on dire inutiles les passions qui sont les causes prochaines de nos actes ?

3° La haine reçoit, elle aussi, l'existence de l'amour : nous allons le voir dans la question suivante.

QUESTION XXIX

De la haine.

Nous devons parler maintenant de la haine.

On demande six choses sur cette passion : 1° Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ? 2° L'amour est-il la cause de la haine ? 3° La haine

(1) Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV, 12 : « Tout amour, l'amour divin, l'angélique, le spirituel, l'animal et le naturel, est une vertu unitive et concrétive. »

Saint Thomas désigne l'amour divin et l'amour angélique par le mot d'*amour intellectuel*, puis il donne à l'amour spirituel de l'homme le nom d'*amour raisonnable*. Tout le monde comprend la raison de cette terminologie. Les anges et Dieu n'ont que l'intelligence, parce

---

(quæst. 1). Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est, quòd omne agens quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitivo existens ; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem « intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. » Sic enim Dionysius loquitur de amore in IV. cap. *De div. Nom.*

Ad secundum dicendum, quòd ex amore, sicut jam dictum est, causatur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones. Unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa : unde non supersunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quòd odium etiam ex amore causatur, sicut infrà dicetur (quæst. seq., art. 2).

QUÆSTIO XXIX.

De odio, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de odio.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm causa et objectum odii sit malum. 2° Utrùm odium causetur ex amore. 3° Utrùm odium sit fortius,

est-elle plus forte que l'amour? 4° Peut-on se haïr soi-même? 5° Peut-on haïr la vérité? 6° Enfin peut-on haïr les choses générales?

ARTICLE I.

Le mal est-il la cause et l'objet de la haine?

Il paroît que le mal n'est ni l'objet ni la cause de la haine. 1° Tout ce qui est, est bon par cela même (1). Si donc le mal étoit l'objet de la haine, il s'ensuivroit qu'on ne hait pas ce qui est, mais ce qui n'est pas; conséquence évidemment fausse.

2° C'est une chose louable que de haïr le mal; aussi l'Esprit saint, II *Mach.*, III, 1, loue-t-il « la cité sainte, » Jérusalem, de ce que « les lois y étoient parfaitement observées, à cause de la piété du grand prêtre Onias, et de la haine qu'il avoit pour le mal. » Si donc on ne haïssoit que le mal, toute haine seroit louable : ce qui n'est pas.

3° La même chose ne peut être bonne et mauvaise tout à la fois. Or la même chose est souvent aimée tout ensemble et haïe par des personnes différentes. Donc la haine a pour objet non-seulement le mal, mais encore le bien.

Mais la haine est le contraire de l'amour. Or le bien est l'objet de l'amour. Donc le mal est celui de la haine.

(Conclusion. — De même que le bien est l'objet et la cause de l'amour, ainsi le mal est la cause et l'objet de la haine.)

Comme l'appétit naturel dérive de la perception, bien qu'elle ne lui appartienne pas, la tendance de cet appétit nous révèle la tendance de

qu'ils connoissent toute chose par un acte d'intuition pure et simple; mais l'homme a l'intelligence et la raison, parce qu'il perçoit et raisonne. *Amour intellectuel* designe donc l'amour de Dieu et celui des anges; mais *amour raisonnable* n'exprime que l'amour de l'homme.

(1) Notre saint auteur prouve, I p. V, 1, 2, 3, que l'être est la même chose que le bien dans la réalité des choses et qu'il n'en diffère que dans la perception de l'esprit. *Voy.* vol. I, p. 85 et suiv.

---

quàm amor. 4° Utrùm aliquis possit habere odio seipsum. 5° Utrùm aliquis possit habere odio veritatem. 6° Utrùm aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I.

Utrùm causa et objectum odii sit malum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, in quantum hujusmodi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quòd nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei : quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile; unde in laudem quorumdam dicitur II. *Machab.*, III : quod « leges optimè custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala. » Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quòd omne odium sit laudabile : quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut suprà dictum est (qu. 26, art. 1). Ergo objectum odii est malum.

(Conclusio. — Sicut *bonum* objectum est et causa amoris, ita *malum* est objectum et causa odii.)

Respondeo dicendum, quòd cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis qui sequitur apprehensionem

(1) De his etiam qu. 12, de modo, art. 4.

l'appétit animal, qui naît de sa propre perception (1). Or de même que l'appétit naturel a une intime inclination pour ce qui lui convient, et que c'est là ce qui forme l'amour en lui : de même il éprouve une aversion secrète contre ce qui lui est contraire et nuisible, et c'est en cela précisément que consiste la haine qui lui est propre. Qu'est-ce donc que l'amour et la haine de l'appétit animal et de l'appétit intellectif? L'amour de ces deux appétits, c'est leur inclination pour ce qu'ils perçoivent comme leur étant convenable; puis la haine qui les caractérise, c'est leur aversion contre ce qu'ils perçoivent comme leur étant contraire et nuisible. Mais ce qui est convenable est bon comme tel, et ce qui est nuisible est mauvais sous ce rapport. Le mal est donc l'objet de la haine, tout comme le bien est l'objet de l'amour (2).

Je réponds aux arguments : 1° L'être même, considéré comme être pur et simple, n'est contraire à quoi que ce soit; mais il a des rapports de convenance avec tout, parce que tout est. En revanche l'être particulier, envisagé comme tel et tel être déterminé, est souvent contraire à tel et tel autre être : alors il provoque la haine; car il est mauvais, non pas en soi, mais relativement (3).

(1) Nous remettons sous les yeux du lecteur, parce qu'il renferme un principe fondamental, ce passage de saint Thomas : « Il y a un appétit qui ne suit pas sa perception, mais celle d'un autre : c'est l'appétit naturel dans les choses inanimées; car elles n'appètent pas ce qui leur convient par leur propre perception, mais par les lumières de l'Auteur de la nature. Ensuite il y a un appétit qui suit sa perception, mais nécessairement, sans libre arbitre : c'est l'appétit sensitif dans la brute, bien qu'il existe aussi dans l'homme avec une certaine liberté, puisqu'il y est soumis à la raison. Enfin il y a un appétit qui suit sa perception avec libre arbitre : c'est l'appétit raisonnable ou l'appétit intellectif, qui porte le nom de *volonté.* »

(2) Il ne s'agit pas là, comme on le voit, du bien et du mal considérés dans leur nature, tels qu'ils existent en eux-mêmes; mais il s'agit du bien et du mal envisagés dans leurs rapports avec les choses, tels qu'on les conçoit. Or on peut prendre le bien pour le mal, et le mal pour le bien. Voilà pourquoi on peut haïr la vérité, ainsi que notre saint auteur nous le dira dans cette question même; pourquoi on peut haïr le bien, conformément à cette parole, *Mich.*, III, 2 : « Malheur à ceux qui détestent le bien; » pourquoi on peut haïr Dieu, comme nous l'apprend ce texte, *Exod.*, XX, 5 : « Je suis le Seigneur votre Dieu, le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération dans tous ceux qui me haïssent. » Et encore, *Ps.* LXXIII, 23 : « L'orgueil de ceux qui vous haïssent monte toujours. » De même *Jean*, XV, 25.

(3) Un ancien commentaire françois de la *Somme théologique*, dit : « Nous haïssons les

---

conjunctam, sicut suprà dictum est (qu. 26, art. 1). In appetitu autem naturali hoc manifestè apparet, quòd sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis; ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo, amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium verò est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnantia et nocivum. Sicut autem omne conveniens in quantum hujusmodi, habet rationem boni, ita omne repugnans in quantum hujusmodi habet rationem mali. Et ideo sicut *bonum* est objectum amoris, ita *malum* est objectum odii.

Ad primum ergo dicendum, quòd ens, in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente. Sed ens in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

2° De même qu'on peut concevoir comme bon ce qui ne l'est pas, ainsi l'on peut regarder comme mauvais ce qui ne l'est pas non plus : voilà comment il peut arriver que ni la haine du mal ni l'amour du bien ne soient pas bons.

3° La même chose peut être aimée et haïe de différentes personnes pour une double raison : d'abord en vertu de l'appétit naturel, parce qu'elle convient à la nature de l'un et répugne à la nature de l'autre, comme la chaleur convient au feu et répugne à l'eau ; ensuite, en vertu de l'appétit animal, parce que l'un la perçoit comme bien, et l'autre comme mal.

ARTICLE II.

L'amour est-il la cause de la haine?

Il paroît que l'amour n'est pas la cause de la haine. 1° Les choses qui se divisent logiquement par opposition existent naturellement en même temps, comme le dit le Philosophe. Or l'amour et la haine, formant deux contraires, se divisent par opposition. Donc ces deux passions existent naturellement en même temps ; donc l'une n'est pas la cause de l'autre (1).

2° Deux contraires ne sont pas la cause l'un de l'autre. Or l'amour et la haine sont deux contraires. Donc, etc.

3° Quand deux choses se succèdent, celle qui se produit la dernière n'est pas la cause de celle qui vient la première. Or la haine vient avant

scorpions et les serpents, non pas en tant que créatures, mais en tant que créatures venimeuses et nuisibles à nos personnes. »

(1) Quand une chose en produit une autre par l'opération de la nature, comme le gland produit le chêne, la première disparoît quand la seconde naît à l'existence : « car la génération de l'un, dit le Philosophe, est la corruption de l'autre. » Ces deux choses ne peuvent donc exister dans le même temps. Donc deux choses qui existent en même temps, comme l'amour et la haine, ne peuvent être la cause naturelle l'une de l'autre.

Ad secundum dicendum, quòd sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est verè bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est verè malum : unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni, esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile et odibile diversis : secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ ; secundum appetitum verò animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni et ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II

Utrùm odium causetur ex amore.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in *Postprœdicamentis* (cap. de *simul*). Sed amor et odium cùm sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul ; non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius (2), sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur ; nam

(1) De his etiam suprà, qu. 28, art. 6 ad 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 19.

(2) Cùm potiùs contrariorum sint contrariæ causæ, ut dicitur II. *De generat. et corrupt.*, text. 56.

l'amour; car il s'éloigne du mal, tandis que la passion contraire s'approche du bien (1). Donc l'amour n'est pas la cause de la haine.

Mais saint Augustin dit, *De Civ. Dei*, XIV, 7 et 9 : « Toutes les affections de l'ame ont leur cause dans l'amour. » Puis donc que la haine est une affection de l'ame, elle trouve sa cause dans l'amour.

(CONCLUSION. — Puisqu'on hait uniquement ce qui est opposé au bien convenable et aimé, l'amour est la cause de la haine.)

D'après l'article précédent, l'amour consiste dans les rapports de convenance qui unissent ses deux termes, et la haine dans la contrariété qui les sépare. Or la logique veut que l'on considère, dans les êtres, ce qui leur convient avant ce qui leur est contraire; car une chose ne peut en contrarier une autre qu'en écartant ou en empêchant ce qui lui convient. On doit donc dire que l'amour précède la haine, et de fait l'on ne hait que ce qui contrarie le bien convenable et aimé. L'amour est donc la cause de la haine.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui se divisent logiquement par opposition, sont de trois sortes. D'abord il y en a qui existent en même temps dans la réalité des choses et dans la perception de l'esprit : telles sont deux espèces d'un animal ou d'une couleur; ensuite il y en a qui existent en même temps dans la conception de l'esprit, mais dont l'une précède et produit l'autre dans la réalité des choses : telles sont les espèces des nombres, des figures et des mouvements (2); enfin il y en a qui n'existent en même temps ni dans la réalité des choses, ni dans la

(1) Notre saint auteur nous prouvera, dans cet article même, que l'intention et partant l'appétit s'approche du bien avant de s'éloigner du mal.

(2) Nous concevons tous les nombres, toutes les figures et tous les mouvements comme simultanés dans leur origine et dans leur existence; mais toutes ces choses sont réellement composées les unes des autres. Ainsi le nombre *huit* renferme le nombre *quatre* et le nombre *deux;* ainsi le point forme la ligne, la ligne la surface et la surface les trois dimensions; ainsi le mouvement rectiligne produit le mouvement curviligne, et le mouvement curviligne le mouvement circulaire.

---

odium importat recessum à malo, amor verò accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus XIV. *De Civit. Dei*, (ut jam sup., quæst. 25, art. 2), quòd « omnes affectiones causantur ex amore. » Ergo et odium cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

(CONCLUSIO. — Cùm nihil odio habeatur nisi quod adversatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore nasci necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium verò consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur, nisi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur : et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in his quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et *secundum rem* et *secundum rationem :* sicut duæ species animalis vel duæ species coloris; quædam verò sunt simul *secundum rationem*, sed unum realiter est prius altero et causa ejus : sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum; quædam verò non sunt simul nec

conception de l'esprit : tels sont la substance et l'accident; car l'accident est réellement précédé par la substance, et puis nous ne lui accordons rationnellement l'existence qu'après l'avoir donnée à son support, puisque la modification n'est que dans le sujet. Or la haine et l'amour existent naturellement en même temps dans la perception de l'esprit, mais non dans la réalité des choses ; rien n'empêche donc que l'amour ne soit la cause de la haine.

2° L'amour et la haine forment deux contraires, lorsqu'ils ont le même objet ; mais quand ils se rapportent à des objets différents, bien loin d'être en opposition réciproque, ils naissent naturellement l'un de l'autre; car sitôt qu'on aime une chose, on hait par cela même la chose contraire. Voilà comment l'amour du bien produit la haine du mal opposé.

3° Dans l'exécution, on s'éloigne d'un terme avant de s'approcher d'un autre ; mais, dans l'intention, c'est le contraire qui arrive ; car lorsque nous nous détournons d'une chose, c'est pour nous diriger vers une autre. Or le mouvement de l'appétit appartient plus à l'intention qu'à l'exécution ; l'amour précède donc la haine, puisque ces deux passions sont un mouvement de la faculté appétitive.

ARTICLE III.

La haine est-elle plus forte que l'amour

Il paroît que la haine est plus forte que l'amour. 1° Saint Augustin dit, *Quœst.*, LXXXIII, 36 : « Tous les hommes fuient plus la douleur qu'ils ne recherchent le plaisir. » Or la fuite de la douleur appartient à la haine, et la recherche du plaisir à l'amour. Donc la haine est plus forte que l'amour.

2° Le plus foible est vaincu par le plus fort. Or l'amour est vaincu par

---

secundum rem, nec *secundum rationem :* sicut substantia et accidens; nam substantia realiter est causa accidentis et ens *secundum rationem* prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi in quantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul *secundum rationem*, sed non realiter : unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quòd amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem : sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia; ejusdem enim rationis est, quod ametur aliquid et odiatur ejus contrarium ; et sic amor unius rei est causa quòd ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quòd in executione prius est recedere ab uno termino, quàm accedere ad alterum terminum; sed in intentione est è conversò; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem, quàm ad executionem, et ideo amor est prior odio, cùm utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III.

Utrùm odium sit fortius, quam amor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quœst.:* « Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem. » Sed fugere dolorem pertinet ad odium, appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed

la haine toutes les fois qu'il est transformé en cette passion. Donc la haine est plus forte que l'amour.

3o Les affections de l'ame révèlent leur énergie par l'effet. Or l'homme repousse avec plus de force l'objet de sa haine, qu'il ne recherche l'objet de son amour; « les bêtes elles-mêmes, dit saint Augustin, *Quæst.*, LXXXIII, 36, les bêtes, cédant à la crainte des coups, se privent des choses qui les flattent. » Donc la haine est plus forte que l'amour.

Mais le bien a plus de force que le mal: Car, dit l'Aréopagite, *De div. Nom.*, IV, « le mal n'agit que par la vertu du bien. » Or la haine diffère de l'amour comme le bien diffère du mal. Donc l'amour est plus fort que la haine.

(CONCLUSION. — Puisque la haine est l'effet de l'amour, l'amour est absolument parlant plus fort que la haine, bien que cette dernière passion se fasse quelquefois sentir plus vivement que la première.)

L'effet ne peut être plus fort que la cause, rien de plus clair. Or la haine procède, ainsi que nous l'avons vu, de l'amour comme de sa cause : donc la première de ces passions ne peut être plus forte que la seconde. Je dis plus : à considérer les choses en elles-mêmes, absolument parlant, l'amour l'emporte en énergie sur la haine. En effet, les êtres tendent avec plus de force vers la fin que vers les moyens. Or l'éloignement du mal a pour but d'arriver au bien comme à la fin : donc l'ame se porte plus fortement vers le bien que vers le mal. Cependant la haine peut paroître plus énergique que l'amour, pour deux raisons. D'abord l'aversion qui révolte impressionne plus profondément que l'inclination conforme à la nature (1). Quand la sensation s'est accomplie, qu'elle forme un acte

(1) L'amour, produit par le bien, suivant le doux attrait des choses, est la santé; mais la haine, enfantée par le mal, brisant les rapports des êtres, opérant un douloureux déchirement, est la maladie du cœur. Eh bien, faut-il le dire? la maladie se sent plus profondément, plus vivement que la santé.

---

amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectatio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quàm ad prosequendum amatum, sicut etiam « bestiæ abstinent à delectabilibus propter verbera, » ut Augustinus *Introducit in lib.* LXXXIII. *Quæst.* 46. Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quàm malum, quia « malum non agit nisi in virtute boni, » ut Dionysius dicit cap. IV. *De div. Nom.* (1). Sed odium et amor differunt secundum differentiam *boni* et *mali*. Ergo amor est fortior odio.

(CONCLUSIO. — Cùm odium effectus sit amoris, amor ipso fortior et potentior est simpliciter, licèt odium interdum magis sentiatur quàm amor.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut suprà dictum est (art. 2); unde impossibile est, quòd odium sit fortius amore simpliciter; sed oportet ulterius quòd amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Potius enim movetur aliquid in finem quàm in ea quæ sunt ad finem; recessus autem à malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem : unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animæ in bonum quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter

(1) *Quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quòd cùm in earumdem consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur.*

habituel, elle se perçoit moins vivement qu'à l'instant même où elle s'opère tout-à-coup : la fièvre hectique, alors même qu'elle a plus d'ardeur, affecte moins douloureusement que la fièvre tierce, qui est devenue comme une seconde nature (1). Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De Trin.*, X, 12 : « L'amour semble plus vif dans l'absence de l'objet aimé, car il ne se sent tout entier que lorsqu'il est contrarié dans ses efforts; » voilà pourquoi l'objet de la haine, la répugnance se perçoit d'une manière plus sensible que la convenance, objet de l'amour. Ensuite, quand on compare ces passions, l'on ne met pas en parallèle les deux contraires correspondant l'un à l'autre. Comme des biens divers enfantent un amour plus fort ou plus foible, de même ils font naître par réaction, suivant la même mesure, dans un parfait équilibre, une haine plus intense ou moins ardente. Mais si l'on compare une haine plus grande à un plus petit amour, on trouvera tout naturellement qu'elle produit une émotion plus profonde et plus vive.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire renferme la réponse à la première objection. L'amour du plaisir est moins fort que l'amour de la conservation personnelle (2). Or la fuite de la douleur est produite par ce dernier amour : voilà pourquoi on fuit plus la douleur qu'on n'aime le plaisir.

2° Si la haine vainc l'amour, elle tient cette vertu d'un autre amour plus fort, qui produit une nouvelle haine renfermant toute son énergie. L'homme, pour donner cet exemple, s'aime plus qu'il n'aime un autre :

(1) La fièvre hectique est une fièvre continue, qui dévore par une longue consomption. La fièvre tierce, au contraire, est une fièvre rémittente, accompagnée d'accès périodiques qui reviennent tous les trois jours.

(2) La preuve en est que nous bravons le fer du chirurgien et supportons les plus grandes douleurs pour conserver la vie. Dira-t-on que l'ivrogne préfère mourir plutôt que de renoncer au breuvage qui le tue? L'ivrogne, rabaissé vers la brute, n'a plus de l'homme que la figure. Les exceptions ne sont pas la règle, ni les monstres le type de la nature.

duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quàm amor (1). Cùm enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso *immutari* : unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ, quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam « amor magis sentitur in absentia amati, » ut Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 12); quod « amor non ita sentitur, cùm non prodit eum indigentia, » et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur, quàm convenientia ejus quod amatur. Secundò, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem, secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odio : unde odium quod correspondet majori amori magis movet, quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor, quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris; et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet : sic homo magis diligit se, quàm amicum; et propter hoc

(1) Quoad odium saltem quod sensum afficere natum est, vel in sensum aliquo modo redundare.

quand il est menacé dans son bonheur par celui qu'il aime, l'amour qu'il a pour soi, accourant tout de suite et produisant une haine violente, étouffe l'amour qu'il avoit pour son ami.

3° Si l'on repousse le mal avec plus de force que l'on ne recherche le bien, c'est que la haine agit plus fortement sur la partie sensitive que l'amour.

ARTICLE IV.

Peut-on se haïr soi-même?

Il paroît qu'on peut se haïr soi-même. 1° Le Prophète-Roi dit, *Ps.* X, 6 : « Celui qui aime l'iniquité hait son ame. » Or un grand nombre aiment l'iniquité. Donc beaucoup d'hommes se haïssent eux-mêmes.

2° Haïr quelqu'un, c'est lui vouloir et lui faire du mal. Or plusieurs, par exemple ceux qui se donnent la mort, se veulent et se font du mal. Donc plusieurs se haïssent eux-mêmes.

3° Boëce dit, *De Consol.*, II, 5 : « L'avarice rend l'homme odieux. » Donc tous haïssent l'avare. Mais il est des hommes qui sont corrompus par l'avarice ; donc ces hommes-là se haïssent eux-mêmes.

Mais saint Paul dit, *Ephes.*, V, 29 : « Nul n'a jamais haï sa chair. »

(Conclusion. — Puisque tous aiment et recherchent leur propre bien, personne ne peut se haïr soi-même absolument, directement.)

Personne ne peut se haïr proprement, directement, absolument. Tous les êtres tendent par inclination naturelle vers le bien, ils ne recherchent en toute chose que le bien ; car « le mal est hors de la volonté, » comme le dit le bienheureux Aréopagite. Or, nous l'avons vu dans une question précédente, aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien : donc tous

---

quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quòd ideo intensiùs aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis possit habere odio seipsum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in *Psalm.* X : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. » Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus, cui volumus; et operamur malum, sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, putà qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boëtius dicit II. *De Consol.*, (cap. 5), quod « avaritia facit homines odiosos ; » ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari : ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, V, quod « nemo unquam carnem suam odio habuit. »

(Conclusio. — Cùm omnia in proprium bonum per amorem inclinentur et tendant, impossibile est aliquem seipsum simpliciter odisse.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni ; nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.* Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut suprà dictum est (qu. IV, art. 26) : unde necesse est, quòd aliquis amet seipsum,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 25, art. 7; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 2 ad 2; et in *Psalm.* X, col. 4; et *ad Ephes.*, V, lect. 6.

s'aiment nécessairement ; donc personne ne peut, rigoureusement parlant, avoir la haine de soi-même. Cependant plusieurs se haïssent d'une manière accidentelle, et cela vient de deux choses. D'abord du bien qu'on se veut. Il arrive qu'on désire comme bonnes relativement, sous certains rapports, des choses qui sont mauvaises à tous égards, absolument ; or qu'est-ce que cela, sinon se vouloir du mal accidentellement, sinon se haïr ? Ensuite la haine de soi vient de la personne qui se veut du bien. Tout être est surtout ce qu'il renferme de principal ; et voilà pourquoi l'on attribue à tout le peuple ce que fait le souverain, comme si le souverain étoit tout le peuple. Or l'homme est avant tout son ame. Mais plusieurs se prennent pour cette portion de chair ; ceux-là aiment en eux ce qu'ils croient être et haïssent ce qu'ils sont véritablement, quand ils veulent des choses contraires à la raison. Maintenant, si l'on applique ces principes à celui qui aime l'iniquité, on verra qu'il hait, des deux manières qu'on vient de dire, non-seulement son ame, mais tout lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° La réflexion qu'on vient de lire renferme la réponse à la première objection.

2° Si l'homme se veut et se fait du mal à lui-même, c'est qu'il conçoit ce mal sous l'idée du bien : ceux qui s'ôtent la vie, par exemple, regardent la mort comme une chose bonne, en ce qu'elle finit leur misère ou leurs douleurs.

3° L'avare a de la haine pour un accident de son être, mais il n'en a pas pour lui-même ; car pourquoi le malade hait-il la maladie, sinon parce qu'il s'aime ? On peut dire aussi que l'avarice rend l'homme haïssable aux autres, et non pas à lui-même ; bien plus, l'avarice est produite par un amour excessif de soi, amour qui fait désirer plus de biens temporels qu'on ne devroit en vouloir.

---

et impossibile est quod aliquis odiat seipsum per se loquendo. Per accidens tamen contingit, quòd aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter. Uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum esse simpliciter malum, et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte sui ipsius cui vult bonum. Unumquodque enim maximè est id quod stet principalius in ipso ; unde civitas dicitur facere id quod rex facit quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo, quod homo maximè est mens hominis (1). Contingit autem, quod aliqui existimant se maximè esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam ; unde amant se secundum id quod æstimant se esse, sed odiunt id quod verè sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit, non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd nullus sibi vult et facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni ; nam et illi qui interimunt seipsos hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris.

Ad tertium dicendum, quòd avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum : sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat. Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi, quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult, quàm debeat.

(1) Ex IX. *Ethic.*, cap. 4, tum in antiquis, tum in græco-latinis colligitur, et apud S. Thomam, lect. 4.

ARTICLE V.

Peut-on haïr la vérité?

Il paroît qu'on ne peut haïr la vérité. 1° Le bien, l'être et le vrai sont au fond la même chose. Or on ne peut haïr le bien. Donc on ne peut non plus haïr la vérité.

2° Tous les hommes désirent naturellement de connoître (1), comme le remarque le Philosophe. Or la connoissance a le vrai pour objet : donc nous désirons et par là même nous aimons naturellement la vérité. Mais nous ne pouvons éteindre l'amour naturel dans nos cœurs ; donc il nous est impossible de haïr la vérité.

3° Le Philosophe dit, *Rhetor.*, II, 4 : « Nous aimons les hommes sincères ; » pourquoi ? parce qu'ils mettent la vérité dans tout son jour. Donc nous aimons naturellement la vérité ; donc nous ne pouvons la haïr.

Mais l'Apôtre écrit, *Gal.*, IV, 16 : « Je suis devenu votre ennemi en vous disant la vérité (2). »

(Conclusion. — On ne peut haïr la vérité en général, mais on peut haïr telle ou telle vérité particulière comme contraire à l'objet aimé.)

Le bien, le vrai et l'être sont un dans la réalité des choses, mais ils diffèrent dans la perception de l'esprit. A l'exclusion de l'être et du vrai, le bien renferme essentiellement l'appétibilité ; car il est ce que tous dé-

(1) Voilà pourquoi nous aimons tant les sens, surtout ceux qui nous donnent le plus de connoissances, comme les oreilles et les yeux.

(2) Voici le commentaire de saint Jérôme : « Dans le commencement, lorsque je vous nourrissois de lait, que je vous annonçois la parole de l'enfance et posois la première pierre de l'édifice, vous m'aimiez comme un ange et presque comme Jésus-Christ ; mais aujourd'hui que j'achève le faîte du temple, que je vous donne le pain des forts et vous élève jusqu'aux sublimités de l'Evangile, vous vous plaignez que je vous impose des efforts trop pénibles, vous me retirez vos cœurs pour ne me donner que du fiel ! Devois-je donc taire la vérité pour vous plaire ? » Un autre commentaire ajoute, aussi dans saint Jérôme : « La vérité dite avec franchise fait des ennemis, mais la flatterie gagne les cœurs. C'est que nous entendons volontiers ce qui nous flatte, tandis que nous nous offensons de ce qui nous contrarie. »

ARTICULUS V.

Utrùm aliquis possit odio habere veritatem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis non possit habere odio veritatem. *Bonum* enim et *ens* et *verum* convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, omnes homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur in principio *Metaph.* Sed scientia non est nisi verorum : ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest : nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 4), quòd « homines amant non fictos, » sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem ; non ergo eam odio habet.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Galat.*, IV : « Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis. »

(Conclusio. — Non potest veritas in universali à quoquam odio haberi, sed in particulari potest, secundum quod repugnat bono amato.)

Respondeo dicendum, quòd *bonum* et *verum* et *ens* sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. *Bonum* enim habet rationem appetibilis, non autem *ens* vel *verum*, quia bonum est « quod omnia appetunt ; » et

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 34, art. 1.

sirent : on ne peut donc haïr le bien comme tel, dans sa propre nature, ni en général ni en particulier. Semblablement l'être et le vrai ne peuvent être détestés en général : car, d'une part, la disconvenance est la cause de la haine et la convenance celle de l'amour; puis, d'un autre côté, l'être et le vrai conviennent à tout. Mais il est possible, en revanche, de haïr tel être et tel vrai particulier dans ce qu'ils ont de contraire et de disconvenant; car si la disconvenance et la contrariété répugnent à la notion du bien, elles ne répugnent pas à l'idée de l'être et du vrai. Or une vérité particulière peut être opposée, contraire à l'objet aimé pour trois raisons. D'abord parce qu'elle est originellement, causalement dans les choses mêmes : ainsi l'on hait la vérité quand on voudroit que ce qui est vrai ne le fût pas. Ensuite parce qu'elle est dans notre propre intelligence, et qu'elle nous empêche de poursuivre l'objet de nos vœux : ainsi les méchants voudroient ne pas connoître les vérités de la foi pour pécher librement, et c'est dans ce sens qu'ils disent au Seigneur, *Job*, XXI, 14 : « Nous repoussons la connoissance de vos voies. » Enfin on hait telle ou telle vérité particulière, parce qu'elle est dans l'intelligence des autres : ainsi celui qui voudroit cacher ses fautes, déteste la lumière qui les manifeste aux hommes. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Conf.*, X, 23 : « On aime l'éclat et la beauté de la vérité, mais on n'aime pas ses remontrances et ses reproches (1). »

(1) « Puisque les hommes aiment le bonheur, et partant la vérité qui le donne, d'où vient-il qu'on s'attire la haine quand on la dit, car c'est pour l'avoir annoncée que le divin Maître a été haï? C'est que l'amour de la vérité est tellement troublé dans la plupart des foibles mortels, qu'ils prennent pour cette fille du ciel tout ce que la dépravation de leur cœur leur fait aimer; et comme ils ne peuvent souffrir de se voir trompés, tout ce qui leur fait voir qu'ils le sont provoque leur haine : ainsi ce qu'ils aiment au lieu de la vérité, la leur rend odieuse. Ils aiment son éclat et sa beauté, mais ils n'aiment pas ses remontrances et ses reproches. La crainte qu'ils ont naturellement d'être trompés, fait qu'ils l'aiment quand elle se découvre à eux ; mais l'envie qu'ils ont d'en imposer et de tromper, fait aussi qu'ils la haïssent quand elle les découvre eux-mêmes : haine dont elle se venge en dévoilant leur honte et en se cachant elle-même à leurs yeux..... Cependant, tout misérable qu'il est, l'homme aimera toujours mieux la joie qui a sa source dans la vérité, que celle qui n'auroit que la fausseté pour principe. Mais il ne sera heureux que lorsque, affranchi de toute peine, il goûtera la

---

ideo *bonum* secundum rationem boni non potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari. *Ens* autem et *verum* in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; *ens* autem et *verum* sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam *ens* et quoddam *verum* odio haberi, in quantum habet rationem contrarii et repugnantis : contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi *entis* et *veri*, sicut adversatur rationi *boni*. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus; et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum. Alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum à persecutione amati : sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut liberè peccarent, ex quorum persona dicitur *Job*, XXII : « Scientiam viarum tuarum nolumus. » Tertio modo habetur odio veritas particularis tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius : putà cùm aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat; et secundum hoc dicit Augustinus in X. *Confess.* (cap. 23), quòd « homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem. »

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui précède résout la première difficulté.

2° La connoissance de la vérité est par elle-même une chose qui appelle l'amour, et voilà pourquoi saint Augustin dit qu'on en aime l'éclat; mais elle peut aussi par accident provoquer la haine, parce qu'elle écarte souvent d'un objet désiré.

3° Nous aimons à connoître la vérité; l'homme sincère étale pour ainsi dire la vérité sous nos yeux ; pourquoi donc ne devrions-nous pas aimer l'homme sincère et franc ?

ARTICLE VI.

Peut-on haïr les choses générales ?

Il paroît qu'on ne peut haïr les choses générales. 1° La haine est une passion de l'appétit sensitif qui est mû par la perception des sens. Or les sens ne peuvent percevoir les choses générales. Donc on ne peut les haïr.

2° La haine est produite par la disconvenance qui empêche les propriétés d'être communes (1). Or le général est essentiellement formé de propriétés communes. Donc la haine ne peut avoir pour objet les choses générales.

3° L'objet de la haine est le mal. Or le mal est dans les choses et non dans l'esprit, comme le dit le Philosophe. Mais le général, par contre, n'est que dans l'esprit; car l'esprit seul l'abstrait du particulier. Donc la haine ne peut atteindre les choses générales dans son animosité.

Mais le Philosophe dit, *Rhetor.*, II, 4 : « La colère n'embrasse que les choses particulières, mais la haine embrasse en outre les choses

joie qui se trouve dans cette vérité suprême d'où dérive tout ce qu'il y a de vrai et de véritablement bon dans les choses créées. »

(1) Pourquoi la raison, par exemple, n'est-elle pas commune à toutes les espèces du genre animal? Parce qu'elle ne convient pas à la brute. C'est donc une disconvenance qui la limite dans sa généralité.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd cognoscere veritatem secundum se est amabile, propter quod dicit Augustinus quòd « amant eam lucentem : sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc procedit, quòd non ficti amantur, quòd homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI.

Utrùm aliquid possit haberi odio in universali.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est *malum*. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in VI. *Metaph.* (text. 8). Cùm ergo universale sit solùm in mente, quæ abstrahit universale à particulari, videtur quòd odium non possit esse alicujus universalis.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 4), quòd « ira semper sit inter singularia, odium autem etiam ad genera :

genérales, car tout le monde hait le voleur et le calomniateur (1). »

(Conclusion. — Puisque la brebis hait non-seulement tel et tel loup mais encore la nature du loup, la haine peut avoir pour objet et les choses particulières et les choses générales.)

Le général peut être envisagé sous deux points de vue : dans l'esprit et dans les choses, comme idée pure et comme nature existante, comme être de raison et comme être réel; car autre chose est de considérer l'essence générale de l'homme abstractivement, autre chose de la considérer dans son sujet individuel. Or quand on prend le général de la première manière, comme idée simple, comme notion pure, aucune puissance de la partie sensitive, pas plus la perception que l'appétit, ne peut le saisir; car il exclut la matière individuelle, qui est le fondement et la racine de toute vertu siégeant dans les organes. Mais quand on envisage le général sous le second rapport, comme être réel, comme nature existante, les puissances sensitives, aussi bien la perception que l'appétit, peuvent le saisir : ainsi nous disons, d'une manière absolue, que la couleur est l'objet de la vue; non que la vue connoisse l'idée générale de la couleur, mais parce qu'elle voit tout ce qui est couleur, et non pas seulement telle ou telle couleur. En conséquence la haine, même celle qui siége dans la partie sensitive, peut avoir les choses générales pour objet; car une propriété peut répugner à l'animal, quand elle réside dans une nature commune comme lorsqu'elle se trouve dans un être individuel : ainsi l'instinct qui appartient à la race du loup révolte la brebis, et voilà pourquoi la brebis hait le loup en général. La colère, au contraire, ne se rapporte qu'aux choses particulières; car cette émotion violente est produite par un acte qui blesse, et l'acte n'appartient qu'à l'individu. Voilà pourquoi le Philosophe dit, *Rhetor.*, II, 4 : « La colère n'embrasse que

(1) Nous ne haïssons pas seulement le voleur et le calomniateur qui nous portent préjudice dans nos biens et dans notre honneur; mais nous haïssons le calomniateur et le voleur en général, quels qu'ils soient.

---

furem enim odit et calumniatorem unusquisque.»

(Conclusio. — Cùm ovis non modò hunc lupum, sed in genere lupum odio habeat, odium, non tantùm ad particulare, verùm etiam ad universale se extendere potest.)

Respondeo dicendum, quòd de universali dupliciter contingit loqui : uno modo secundùm quòd subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur; alia enim est consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quòd est homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis (neque apprehensiva, neque appetitiva) ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva ferri in aliquid universaliter : sicut dicimus quòd objectum visûs est color secundùm genus, non quia visus cognoscit colorem universalem, sed quia quòd color sit cognoscibilis à visu, non convenit colori in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid ut universale; quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solùm ex eo quòd est particularis, sicut lupus ovi; unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis, actus autem particularium sunt. Et propter hoc Philosophus dicit (lib. II *Rhetor.*, cap. 4) : « Ira semper est ad aliquid particulare, odium verò potest esse ad aliquid in genere. » Sed

les choses particulières, mais la haine embrasse en outre les choses générales. » Enfin la haine qui a son siége dans la partie intellective atteint le général quel qu'il soit, celui qui forme une idée pure aussi bien que celui qui constitue une nature existante. Il est facile d'en découvrir la raison : c'est que la haine intellectuelle suit la perception de l'esprit qui saisit toutes les entités générales (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les sens ne perçoivent pas le général comme tel, dans sa notion pure; mais ils perçoivent les choses d'où l'esprit abstrait le général.

2° Les choses communes à toutes, ne sont jamais ni la cause ni l'objet de la haine; mais une chose commune à plusieurs, quelquefois ne convient pas à d'autres, et dès lors elle peut provoquer leur ressentiment.

3° Il s'agit, dans l'objection, du général qui forme une idée pure et simple. Or cette sorte de général ne tombe ni sous la perception, ni partant sous l'appétit de la partie sensitive.

QUESTION XXX.

De la concupiscence.

Après l'amour et la haine, vient la concupiscence.

On demande quatre choses sur cette passion : 1° La concupiscence est-elle seulement dans l'appétit sensitif? 2° Est-elle une passion spéciale de

(1) Quand je découvre dans l'homme la raison et l'animalité, je puis les considérer comme des formes abstraites ou comme des entités concrètes, les séparer de leurs accidents pour ne retenir qu'une pure essence ou les laisser dans leur sujet pour conserver l'individu. Dans le premier cas, j'ai le général abstrait, absolu, formant une idée simple, un être de raison; dans le second cas, j'ai le général concret, relatif, constituant une nature existante, un être réel. Or l'intelligence perçoit le général abstrait et le général concret, car elle saisit les notions

odium secundùm quòd est in parte intellectiva, cùm consequatur apprehensionem universalem intellectûs, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensus non apprehendit universale, prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quòd id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quòd illa objectio procedit de universali, secundùm quòd substat intentioni universalitatis; sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QUÆSTIO XXX.

De concupiscentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de concupiscentia. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantùm. 2° Utrùm concupiscentia sit passio specialis.

la puissance concupiscible? 3° Y a-t-il des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles? 4° La concupiscence est-elle infinie?

ARTICLE I.

La concupiscence est-elle seulement dans l'appétit sensitif?

Il paroît que la concupiscence n'est pas seulement dans l'appétit sensitif. 1° Il est une certaine concupiscence de la sagesse, conformément à cette parole, *Sap.*, VI, 21 : « La concupiscence de la sagesse conduit au royaume éternel. » Or l'appétit sensitif ne peut se porter vers la sagesse. Donc la concupiscence n'est pas seulement dans l'appétit sensitif (1).

2° Le désir des commandements de Dieu n'est pas dans l'appétit

pures aussi bien que les entités réellement existantes; mais les sens ne perçoivent que le général concret, parce qu'ils ont pour objet exclusif les réalités reçues dans la matière. Puis donc que la haine suit la perception, l'intelligence peut haïr les idées pures, les êtres de raison; mais les sens ne peuvent haïr que les êtres réels, les natures existantes. Ainsi mon esprit s'indigne contre cette définition donnée par un professeur de la faculté de médecine de Paris : « L'homme est un animal bimane; et le bœuf se révolte contre l'instinct de l'ours ou du lion. »

Quant à la colère, elle est provoquée par une parole injurieuse, par un fait blessant, par un acte odieux. Or les actes appartiennent aux êtres individuels, qui ont seuls la faculté d'agir; la colère se rapporte donc aux choses particulières.

D'après tout cela, la haine intellectuelle a pour objet les choses générales existant rationnellement dans l'intelligence, la haine sensitive les choses générales existant réellement dans la nature, et la colère les choses particulières appartenant à l'individu.

(1) La concupiscence est l'aspiration, la tendance de l'ame vers le bien. Or il y a deux sortes de bien : le bien intelligible et le bien sensible; la concupiscence appartient donc à la partie intellectuelle et à la partie sensitive de l'ame. Quand on la considère dans la partie intellectuelle, elle forme le désir de l'esprit; quand on l'envisage dans la partie sensitive, elle constitue l'inclination naturelle des sens. Sous le premier rapport, elle est bonne, tout le monde en convient; sous le second, elle n'est pas mauvaise en elle-même, mais elle peut devenir l'occasion du mal.

Après sa création, l'homme reçut de Dieu la grace surnaturelle qui, rendant les sens dociles à la raison, établit la paix et la concorde entre les deux parties de lui-même. Lorsqu'il transgressa le commandement du Seigneur, il perdit le principe divin qui maintenoit en lui cette heureuse harmonie; aussitôt les sens se révoltèrent contre la raison, et notre premier père sentit la guerre s'allumer dans son sein. « Malgré sa fausse direction, l'esprit, dit Mœhler dans la *Symbolique*, I, 53, porte encore l'image de Dieu; attiré par une sorte d'instinct, il veut s'élever vers le ciel; mais la chair, le courbant vers les choses d'en bas, s'oppose à ses nobles efforts. C'est de là qu'est née la concupiscence, suite malheureuse du péché originel, mais non pas ce péché même, car la culpabilité ne peut avoir son siége que dans la volonté. » Le concile de Trente enseigne formellement cette doctrine, *Sess.*, V : « Il n'y a plus rien de condamnable, dit-il, dans ceux qui sont véritablement morts en Jésus-Christ par le baptême; qui ne marchent

---

3° Utrùm sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. 4° Utrùm concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I.

Utrùm concupiscentia sit tantùm in appetitu sensitivo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd concupiscentia non solùm sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur *Sap.*, VI : « Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. » Sed appetitus sensitivus non potest ferri ad sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non

(1) De his etiam infrà. qu. 32, art. 3 ad 3; *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2.

sensitif; car l'Apôtre dit, *Rom.*, VI, 18 : « Le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair. » Or le désir des commandements de Dieu rentre dans la concupiscence, attendu qu'il est écrit, *Ps.*, CXIX, 20 : « Mon ame a désiré dans sa concupiscence (*concupivit*) vos ordonnances qui sont pleines de justice. » Donc la concupiscence ne réside pas seulement dans l'appétit sensitif.

3° Toutes les puissances de l'ame recherchent, par la concupiscence, le bien qui leur est propre. Donc la concupiscence est dans toutes les puissances de l'ame, et non pas seulement dans l'appétit sensitif.

Mais saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, II, 12 : « Le principe qui est en nous privé d'intelligence et soumis à la raison, c'est-à-dire cette partie de l'ame qui est purement passive et renferme l'appétit, donne, dans sa division, la concupiscence et la colère. » Donc la concupiscence est uniquement dans l'appétit sensitif.

(Conclusion. — Puisque la concupiscence est le désir du délectable sensible, elle est proprement dans la faculté concupiscible de l'appétit sensitif.)

« La concupiscence est l'appétit du bien délectable, » dit le Philosophe. Or il y a deux sortes de délectation, comme nous le verrons plus tard : l'une se rapporte au bien intelligible, objet de la raison; l'autre se rapporte au bien sensible. La première de ces délectations est goûtée par

point selon la chair, mais qui, après avoir dépouillé le vieil homme et revêtu le nouveau créé selon Dieu, sont devenus innocents, purs, sans tache, agréables à Dieu, ses héritiers et les cohéritiers de Jésus-Christ, si bien que rien ne s'oppose à leur entrée dans le ciel. Le saint concile néanmoins croit et confesse que la concupiscence ou l'inclination au mal reste dans les personnes baptisées; mais ce penchant, laissé pour le combat, ne peut nuire à ceux qui résistent courageusement à ses attaques; au contraire, celui qui aura bien combattu sera couronné. » Il est urgent d'insister sur cette doctrine; car certains écrivains catholiques aiment à dire que la concupiscence est tout mal, de même que la raison est tout ténèbres. C'est là le principe fondamental du protestantisme.

Nous sommes donc en droit de conclure, et saint Augustin l'enseigne expressément, que le mot *concupiscence* se prend en bonne et en mauvaise part pour exprimer le désir de l'esprit et l'inclination des sens. On ne pourroit remplacer ce mot sans de grands inconvénients; formé de *cum*, avec, et de *cupere*, désirer, il exprime admirablement l'alliance des deux parties de nous-mêmes vers les objets qui nous attirent.

---

est in appetitu sensitivo; imò Apostolus dicit, *Rom.*, VII : « Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. » Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundùm illud *Psalm.* CXVIII : « Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas. » Ergo concupiscentia non est solùm in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solùm in appetitu sensitivo.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II *Fid. orthod.*, cap. 12), quòd « irrationale obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram : hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva. » Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

(Conclusio. — Concupiscentia, cùm sit rei secundùm sensum delectabilis appetitus, in vi concupiscibili sensitivi appetitûs propriè est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Rhetor.* (cap. 11), « concupiscentia est appetitus delectabilis. » Est autem duplex delectatio, ut infrà dicetur (qu. 31). Una, quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia, quæ est in bono secundùm sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantùm, secunda autem est animæ et

l'ame seulement; la seconde est éprouvée par l'ame et par le corps tout à la fois, car le sens est une vertu siégeant dans un organe, d'où l'on peut voir en passant que le bien sensible est le bien d'un tout formé de deux parties. Eh bien, l'appétit de la dernière délectation, c'est la concupiscence qui appartient à l'ame et tout ensemble au corps, ainsi que l'indique son nom même. A parler donc proprement, la concupiscence est dans l'appétit sensitif et dans la puissance concupiscible qui lui donne sa dénomination.

Je réponds aux arguments : 1° Le désir de la sagesse et des autres biens spirituels prend quelquefois le nom de *concupiscence*, soit dans un sens métaphorique fondé sur l'analogie, soit à cause de l'intensité du désir qui se projette de la partie supérieure de l'homme jusque dans sa partie inférieure; si bien que le corps lui-même, suivant l'essor de l'esprit, s'élance vers les choses spirituelles. C'est ce qui fait dire à David, *Ps.* LXXXIII, 3 : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant (1). »

2° A proprement parler, le mot *désir* convient mieux, pour exprimer la tendance et l'essor de la partie supérieure, que le mot *concupiscence;* car il n'implique pas, comme le dernier, l'idée d'association dans la poursuite du bien, mais il énonce uniquement l'élan vers la chose désirée.

3° Rechercher le bien par l'appétit naturel qui ne suit pas la perception, c'est l'office de toutes les forces de l'ame; le rechercher par l'appétit animal qui dérive de la perception, cela n'appartient qu'à la vertu appétitive; le rechercher comme le délectable sensible, c'est-à-dire en avoir proprement la concupiscence, c'est le propre de la vertu concupiscible.

(1) Cassiodore écrit sur cette parole : « Les mots *cœur* et *chair* désignent, là, les deux parties de nous-mêmes, l'esprit et le corps : l'esprit, car il entre nécessairement dans la connoissance, dans l'amour, dans le désir de Dieu; le corps, puisqu'il est clairement désigné par le mot *chair*. Quelle étoit donc la ferveur du saint prophète, quel étoit l'élan de son amour! Cette ame séraphique entraîne dans son essor vers le Seigneur une chair appesantie par le vice et courbée vers la terre, une portion de boue ! »

---

corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundùm sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, propriè loquendo, est in appetitu sensitivo et in vi concupiscibili quæ ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur, vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitûs superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in *Psalm.* LXXXIII dicitur : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. »

Ad secundum dicendum, quòd desiderium magis pertinere potest (propriè loquendo) non solùm ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem : non enim importat aliquam consociationem concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animal qui sequitur apprehensionem, pertinet solùm a vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundùm sensum (quod propriè est concupiscere), pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICLE II.

La concupiscence est-elle une passion spéciale de la puissance concupiscible?

Il paroît que la concupiscence n'est pas une passion spéciale de la puissance concupiscible. 1° Les passions se distinguent par leurs objets (1). Or la puissance concupiscible et la concupiscence ont le même objet, savoir le délectable sensible. Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale de la puissance concupiscible.

2° Saint Augustin dit, *Quœst.*, LXXXIII, 33 : « La cupidité est l'amour des biens périssables ; » donc elle ne se distingue pas de l'amour. Or toutes les passions spéciales se distinguent les unes des autres. Donc la cupidité ou la concupiscence n'est pas une passion spéciale de la puissance concupiscible.

3° A toutes les passions de la puissance concupiscible correspond, dans la même puissance, une passion spéciale qui forme son contraire : voilà ce que nous avons vu précédemment. Or la concupiscence ne trouve, dans la puissance concupiscible, aucune passion spéciale qui forme son contraire. En effet, saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, II, 12 : « Le bien attendu produit la concupiscence, et le bien présent la joie; puis le mal attendu fait naître la crainte, et le mal présent la tristesse : » par où l'on voit que la tristesse est le contraire de la joie, et la crainte celui de la concupiscence. Or la crainte n'est pas dans la puissance concupiscible, mais dans la puissance irascible. Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale de la puissance concupiscible.

Mais la concupiscence est produite par l'amour et cherche la délectation,

(1) L'objet distingue les actes, et les actes les passions : les passions se distinguent donc immédiatement par les actes, et médiatement par l'objet. Voilà ce que notre auteur nous a dit en parlant des passions en général, Ire IIe p., XXIII, 4.

ARTICULUS II.

Utrùm concupiscentia sit passio specialis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundùm objecta. Sed objectum concupiscibilis est delectabile secundùm sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæ, secundùm Philosophum in I. *Rhetor.* (cap. 1). Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 33), quòd « cupiditas est amor rerum transeuntium ; » et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut suprà dictum est (qu. 23). Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus quòd « expectatum bonum concupiscentiam constituit (2), præsens verò lætitiam ; similiter expectatum malum timorem, præsens verò tristitiam ; » ex quo videtur quòd sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est, quòd concupiscentia causatur

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 3.

(2) Lib. II *Fidei orthod.*, cap. 12, prope finem, ubi pro lætitia *voluptatem* (ἡδονήν) recentiores interpretes verbo ad verbum reddunt; sed perinde est quòd *lætitiam* vertit vetus.

deux sentiments qui sont des passions de la puissance concupiscible. Donc la concupiscence se distingue, comme passion spéciale, des autres passions de la puissance que nous nommons si souvent.

(Conclusion. — Passion de l'appétit sensitif, la concupiscence diffère spécifiquement de l'amour qui l'engendre, et de la délectation qu'elle recherche.)

Comme nous l'avons dit dans une autre circonstance, le délectable sensible est l'objet commun de toutes les passions de la puissance concupiscible; ces passions diffèrent donc selon la différence de cet objet. Or l'objet peut différer de deux manières : dans sa nature et dans sa vertu active. Quand il diffère dans sa nature, il donne la différence matérielle des passions; quand il diffère dans sa vertu active, il engendre la différence formelle des passions, en les distinguant spécifiquement les unes des autres. Eh bien, l'objet diffère dans sa vertu active, par la force motrice qu'il a comme fin ou comme bien, selon qu'il est présent ou absent. Car lorsqu'il est présent, il fait reposer en lui; quand il est absent, il fait tendre vers lui. Lors donc que le délectable sensible s'assimile et s'adapte en quelque sorte l'appétit, il produit l'amour; absent, il attire et produit la concupiscence; présent, il donne le repos et produit la délectation. La concupiscence est donc une passion qui diffère spécifiquement et de l'amour et de la délectation. Mais plusieurs concupiscences se rapportant à des choses différentes, diffèrent numériquement les unes des autres (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le bien délectable n'est pas l'objet de la

(1) Quand un bien est présent, un autre absent, ces deux objets de l'appétit se distinguent par leur vertu active; il agissent différemment, puisque le premier délecte et que le second attire; ils produisent deux actes divers, et partant deux passions différant comme eux dans la forme et dans l'espèce; ils font naître la délectation et la concupiscence.

Au lieu de cela, quand les deux biens sont présents l'un et l'autre, ils agissent de la même manière, attendu que le premier provoque le désir comme le second; ils produisent des actes identiques, qui ne se distinguent pas entre eux spécifiquement; dès lors ils n'engendrent

---

ab amore et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis tanquam passio specialis.

(Conclusio. — Concupiscentia est passio sensitivus appetitus ab amore à quo nascitur, et delectatione in quam tendit, secundùm speciem diversa.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 23), bonum delectabile secundùm sensum est communiter objectum concupiscibilis : unde secundùm ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi, vel secundùm naturam ipsius objecti, vel secundùm diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi quæ est secundùm rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundùm virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundùm quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundùm quòd est realiter præsens, et secundùm quòd est absens. Nam secundùm quòd est præsens, facit in ipso quiescere; secundùm autem quòd est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundùm sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; in quantum verò absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; in quantum verò præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie, et ab amore et à delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum de-

concupiscence par lui seul, mais à l'aide de l'absence, tout comme les choses risibles sont l'objet de la mémoire en vertu du passé. Car ces sortes de particularités, le passé, le présent, l'avenir, distinguent spécifiquement les passions, voire même les puissances de la partie sensitive, qui regarde les choses particulières.

2° L'évêque d'Hippone établit entre l'amour et la cupidité, non pas l'identité d'essence, mais des rapports de causalité; car la cupidité n'est pas l'amour même, mais l'effet de l'amour. On peut dire aussi que l'illustre docteur prend la cupidité largement, pour toute tendance de l'appétit, qui peut se rapporter au futur; or, dans ce sens, la cupidité renferme l'amour et l'espérance.

3° La passion qui forme le contraire de la concupiscence existe, mais ne se nomme pas. Cette passion est au mal ce que la concupiscence est au bien. Mais, vu qu'elle regarde un mal absent comme la crainte, elle prend quelquefois ce dernier nom, de même que l'espérance s'appelle souvent *cupidité;* et la raison de cette double appellation, c'est qu'on fait peu de cas d'un bien et d'un mal peu considérables. Ainsi, quoiqu'on ne dût employer les mots d'*espérance* et de *crainte* qu'en parlant de choses difficiles, on s'en sert pour désigner le mouvement de l'appétit vers toute sorte de choses (1).

ARTICLE III.

Y a-t-il des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles?

Il paroît qu'il n'y a pas des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles. 1° La concupiscence appartient à l'appétit animal,

qu'une seule et même passion, la concupiscence. Mais si ces deux biens diffèrent par leur nature, qu'arrivera-t-il? Les actes de la passion, tombant sur des objets divers et se multipliant par cela même, différeront matériellement et numériquement; mais la concupiscence, toujours semblable à elle-même, sera toujours la concupiscence.

(1) Comme on dit : « J'espère obtenir le bonheur éternel, » on dit aussi : « J'espère que

---

lectabile non est absolutè objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis; sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ. Hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quòd illa prædicatio est per causam, non per essentiam : non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. Vel aliter dicendum quòd Augustinus accipit *cupiditatem* largè pro quolibet motu appetitûs, qui potest esse respectu boni futuri : unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum, quòd passio quæ directè opponitur concupiscentiæ, innominata est. Quæ ita se habet ad malum sicut concupiscentia ad bonum; sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor, sicut et quandoque cupiditas loco spei : quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitûs in bonum vel in malum futurum, ponitur spes et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

ARTICULUS III.

Utrùm sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd concupiscentiarum non sint quædam naturales

(1) De his etiam infrà, qu. 31, art. 3, et qu. 41, art. 3; et qu. 77, art. 5; et 2, 2, qu. 117, art. 5 ad 2.

comme nous l'avons vu. Or, dans la division de l'appétit en général, l'appétit naturel forme le membre opposé de l'appétit animal. Donc il n'y a point de concupiscence naturelle (1).

2° La différence matérielle ne produit pas la différence spécifique, mais seulement la différence numérique, qui ne peut servir de base aux divisions de la science. Or s'il est des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles, elles n'ont entre elles qu'une différence numérique, car elles se distinguent uniquement par leurs objets. Donc on ne peut diviser les concupiscences en concupiscences naturelles et en concupiscences non naturelles.

3° Les choses existantes se divisent, comme l'enseigne le Philosophe, en choses faites par la nature et en choses faites par la raison : si donc il y avoit des concupiscences non naturelles, elles seroient produites par la raison. Or cela ne peut être; car la concupiscence, formant une passion, appartient à l'appétit sensitif et non à la volonté, qui est mue par la raison. Donc il n'y a point de concupiscences non naturelles.

Mais le Philosophe admet, *Ethic.*, III, 13, et *Rhet.*, I, 11, « des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles. »

(Conclusion. — Il y a des concupiscences naturelles, communes à l'homme et à la brute, qui recherchent d'après la perception des sens les biens convenables à la nature; il y a aussi des concupiscences non naturelles, propres à l'homme, qui poursuivent le bien d'après le jugement de la raison.)

mon ami reviendra. » Le mot *espérer* figure légitimement dans la première phrase, parce que le salut offre des difficultés; mais il est employé d'une manière abusive dans la seconde, parce que le retour de mon ami ne m'impose aucun effort.

(1) Comme le prince de l'Ecole nous l'a dit souvent, nous aimons nécessairement et librement, sans connoissance et avec connoissance, par l'attrait de la nature et par le commandement de la raison : de là l'amour naturel et l'amour raisonnable.

Pareillement nous recherchons les choses forcément et spontanément, sous l'impulsion de l'instinct aveugle et sous l'influence du jugement délibéré, par la force invincible de la nature et par le conseil de la raison : c'est ici la concupiscence naturelle et la concupiscence non

---

et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (art. 1 ad 3). Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundùm speciem, sed solùm secundùm numerum, quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundùm diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundùm numerum tantùm. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, *ratio* contra *naturam* dividitur, ut patet in II. *Physic.* Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quòd sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia cùm sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est, quòd Philosophus in III. *Ethic.* et in *Rhetor.*, ponit quasdam concupiscentias *naturales* et quasdam *non naturales*.

(Conclusio. — Ex concupiscentiis aliæ sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundùm sensus apprehensionem bonum conveniens naturæ insequuntur; aliæ supra naturam sive non naturales, quibus movemur ad ea bona, quæ in ratione vel supra rationem sunt.)

Comme nous l'avons vu précédemment, la concupiscence est l'appétit du délectable. Or un objet peut être délectable pour deux raisons : d'abord parce qu'il convient à la nature de l'animal par lui-même, comme la nourriture, le breuvage, et la concupiscence de ces sortes de choses s'appelle naturelle; ensuite parce qu'il convient à l'animal d'après la perception, comme les dignités, les honneurs, dont le jugement forme le délectable, et la concupiscence de ces choses-là se dit non naturelle, ou plutôt *cupidité*. Les concupiscences de la première espèce, celles qu'on dit naturelles, appartiennent à l'homme et à la brute, parce que leur objet favorise et délecte la nature animale, d'où le Philosophe les appelle *communes et nécessaires;* les concupiscences de la seconde catégorie, celles qu'on dit non naturelles, n'appartiennent qu'à l'homme, parce qu'il a seul, grace à l'imagination, la faculté de créer, au-delà de ce qu'exige la nature, des choses qu'il regarde comme bonnes et convenables. D'après tout cela, le Philosophe dit que les concupiscences sont, les premières non raisonnables, et les dernières raisonnables. Et comme d'autres auteurs raisonnent autrement, ils appellent les concupiscences non naturelles *propres et apposées*, indiquant par là qu'elles sont surajoutées aux concupiscences naturelles.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui sont recherchées par l'appétit naturel, peuvent l'être aussi par l'appétit animal après la perception; ainsi la nourriture, le breuvage et toutes les choses qu'on désire naturellement, peuvent devenir l'objet de la concupiscence animale (1).

2° La différence qui sépare les concupiscences naturelles et les concu-

naturelle. Cette dernière dénomination ne dit pas que certaines concupiscences sont contraires à la nature, mais qu'elles sont produites par un autre principe.

(1) Quand nous désirons la nourriture pour calmer la faim qui nous presse, nous la désirons par appétit naturel; mais quand nous avons acquis la connoissance qu'elle flatte le goût, répare les forces et sustente la vie, nous la recherchons par appétit animal.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile : uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundùm apprehensionem, sicut cùm aliquis apprehendit aliquid, ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; et hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici *cupiditas.* Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus et aliis animalibus, quia utriusque est aliquid conveniens et delectabile secundùm naturam, et in his omnes homines conveniunt; unde et Philosophus in III. *Ethic.* (ut suprà), vocat eas *communes* et *necessarias;* sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, præter id quod natura requirit; unde et in I *Rhetor.* Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas verò *cum ratione.* Et quia diversimodè ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in III. *Ethic.* (ut suprà), *propriæ* et *appositæ,* scilicet supranaturales.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cùm fuerit apprehensum : et secundùm hoc cibi et potus, et hujusmodi quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quòd diversitas concupiscentiarum naturalium à non naturalibus non

piscences non naturelles n'est pas seulement matérielle, uniquement fondée sur la nature des choses; mais elle est aussi formelle à certains égards, parce qu'elle repose sur la vertu active de l'objet. Or l'objet de l'appétit, c'est le bien perçu : cet objet diffère donc, sous le rapport de sa vertu active, selon les différentes manières dont on perçoit le bien. Quand on perçoit absolument, à l'aide des sens, une chose comme bonne, on a la concupiscence naturelle, que le Philosophe dit séparée de la raison; mais quand on la perçoit intellectuellement, avec délibération, on a la concupiscence non naturelle, que le même Aristote dit soumise à la raison.

3° L'homme n'a pas seulement la raison générale qui appartient à la partie intellective, mais il a aussi la raison particulière qui réside dans la partie sensitive (1) : nous l'avons prouvé précédemment. La concupiscence qui implique la raison, peut donc appartenir à l'appétit sensitif; et rien n'empêche dès lors que cet appétit lui-même ne soit mû par la raison générale, à l'aide de l'imagination qui se rapporte aux choses particulières.

ARTICLE IV.

La concupiscence est-elle infinie?

Il paroît que la concupiscence ou le désir n'est pas infini. 1° L'objet de la concupiscence est le bien, qui implique l'idée de fin. Or qui dit infini exclut l'idée de fin, comme le remarque le Philosophe. Donc la concupiscence n'est pas infinie.

2° La concupiscence se rapporte au bien convenable, puisqu'elle procède de l'amour. Or l'infini ne peut avoir la convenance, puisqu'il exclut la proportion. Donc la concupiscence, le désir n'est pas infini.

(1) Comme on l'a compris, la raison générale perçoit les idées abstraites, universelles; et la raison particulière perçoit les êtres concrets, individuels.

---

est materialis tantùm, sed etiam quodammodo formalis, in quantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitûs est bonum apprehensum : unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in *Rhetor.* vocat *irrationales;* et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in *Rhetor.* dicuntur *cum ratione.*

Ad tertium dicendum, quòd in homine non solùm est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in lib. I, in I. part., qu. 81, art. 3, dictum est; et secundùm hoc etiam concupiscentia, quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere; et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam à ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV.

Utrùm concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est *bonum,* quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II. *Metaphys.* (text. 8). Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cùm procedat ex amore. Sed infinitum cùm sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3° « On ne peut traverser l'infini, » comme le dit le Philosophe : donc il est impossible d'arriver à son terme. Or la concupiscence doit arriver au terme de ses efforts pour obtenir la délectation. Donc la concupiscence n'acquerroit jamais ce doux repos, si elle étoit infinie.

Mais le Philosophe dit, *Polit.*, I, 34 : « Nous désirons l'infini, parce que nos désirs sont infinis. »

(Conclusion. — Comme elle suit l'essor de la nature qui tend toujours vers quelque chose de fini et de déterminé, la concupiscence naturelle n'est pas actuellement infinie, mais elle l'est potentiellement par succession ; puis la concupiscence non naturelle peut être infinie sous ces deux rapports, parce qu'elle suit la raison, qui peut s'étendre à l'infini.

Il y a deux sortes de concupiscence, comme nous l'avons dit : la concupiscence naturelle et la concupiscence non naturelle. Or la concupiscence naturelle n'est pas actuellement infinie, car elle suit la tendance de la nature qui recherche toujours quelque chose de fini et de déterminé, et voilà pourquoi nous ne désirons pas une nourriture infinie, un breuvage infini ; mais elle peut être infinie potentiellement par succession, puisque cette sorte d'infini se trouve dans la nature ; de là vient qu'après avoir obtenu la nourriture, nous la désirons encore dans la suite, comme toutes les choses que réclament les besoins naturels, parce que ces biens corporels passent et ne restent pas. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur dit à la Samaritaine, *Jean*, IV, 13 : « Qui boit de cette eau aura encore soif. » Quant à la concupiscence non naturelle, elle peut être infinie sous tous les rapports, soit potentiellement, soit actuellement. En effet cette sorte de concupiscence suit la raison, comme nous l'avons vu dans le précédent article; or la raison possède la vertu de s'étendre à l'infini : de là celui qui désire les richesses, peut les désirer sans bornes ni limites, en

---

3. Præterea, « infinita non est pertransire, » ut dicitur III. *Physic.* (text. 34); et sic in eis non est pervenire in ultimum. Sed concupiscentia fit delectatio per hoc quòd attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quòd nunquam fieret delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *Polit.*, quòd « infinita concupiscentia existente, homines infinita desideraut. »

(Conclusio. — Cùm naturalis concupiscentia sit ejus quod requirit natura, quæ semper ad aliquid finitum et certum tendit, non potest esse infinita in actu, licèt potentia secundùm successionem infinita dici possit; non naturalis verò concupiscentia quæ videlicet non naturam, sed rationem sequitur, quæ in infinitum procedere potest, prorsus infinita est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), duplex est concupiscentia : una *naturalis* et alia *non naturalis*. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit, natura verò semper intendit in aliquid finitum et certum; unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum : sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet post adeptum cibum, iterum alia vice desideret cibum, vel quodcunque aliud quod natura requirit, quia hujusmodi corporalia bona cùm adveniunt, non perpetuò manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, *Joan.*, IV : « Qui biberit ex aqua hac, sitiet iterum. » Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est; rationi autem competit in infinitum procedere : unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse quantumcunque po-

voulant être riche autant qu'il est possible de l'être (1). — Le Philosophe, *Polit.*, I, 9, explique tout cela d'une autre manière; plaçons-nous à son point de vue. Le désir de la fin, dit-il, est toujours infini, car on veut la fin pour elle-même : de là plus la santé est parfaite, plus on la désire, et cela dans une proportion croissant toujours, indéfiniment, de même que la blancheur distingue d'autant plus son sujet des autres corps qu'elle est plus éclatante. Le désir des moyens, par contre, n'est pas infini, quand on les veut dans la mesure des rapports qu'ils ont avec le but. D'après ces deux règles, celui qui met sa fin dans les richesses, convoite des biens temporels à l'infini; mais celui qui recherche les richesses pour subvenir aux nécessités de la vie, désire des biens finis, suffisants à ses besoins. On doit raisonner de même à l'égard du désir des autres choses.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les objets que l'on désire, on les perçoit comme finis, soit parce qu'ils le sont dans la réalité des choses, soit parce qu'ils le sont dans l'idée qu'on s'en forme. Car on ne pourroit les concevoir sous l'idée de l'infini, pourquoi? parce que « l'infini, selon le Philosophe, est ce à quoi l'on peut toujours ajouter (2). »

2° La raison possède une vertu pour ainsi dire infinie, puisqu'elle peut

(1) Sénèque, *Epist.*, XVI, fait comme l'application de ces principes dans les paroles suivantes, qu'il prête à Epicure : « Si vous vivez selon la nature, vous ne serez jamais riche; si vous vivez selon l'opinion de l'esprit, vous serez toujours pauvre. C'est que la nature désire peu, et que l'opinion désire l'infini.... Rassemblez autour de vous tout ce que les Crésus du monde ont jamais possédé, revêtez-vous de pourpre, couvrez vos palais d'or, répandez les statues dans vos domaines, accumulez trésors sur trésors et merveilles sur merveilles : tout cela fera naître en vous de plus grands besoins avec de plus grands désirs, aggravant votre misère au lieu de la soulager. Au contraire, si vous vous contentez du peu que vous avez, vous n'éprouverez pas de besoins qui ne soient satisfaits; dès-lors, pour vous, point de pauvreté, mais fortune convenable.... Et voulez-vous savoir si vous suivez la nature ou l'opinion, considérez la nature de vos vœux : s'ils se proposent des limites, vous avez la sagesse de la vertu; s'ils vont à l'infini, vous êtes le triste jouet d'une folle cupidité. »

Ces paroles nous rappellent les vers de Lamartine :

« Ici-bas la douleur à la douleur s'enchaîne,
Le jour succède au jour et la peine à la peine.
Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
L'homme est un dieu déchu qui se souvient des cieux. »

(2) Il s'agit là, comme tout le monde l'a compris, de l'infini potentiel, qui devient toujours

---

test. Potest et alia ratio assignari secundùm Philosophum in *Polit.* (cap. 9, ut suprà), quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas : unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum, sicut album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia verò ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundùm illam mensuram appetitur, quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcunque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundùm rem, prout concupiscitur semel in actu, vel quia est infinitum secundùm quòd cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia «infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere, » ut dicitur in III. *Physic.*

Ad secundum dicendum, quòd ratio quodammodo est virtutis infinitæ, in quantum potest

aller à l'infini dans la considération des choses, comme on le voit dans l'agglomération des nombres et des lignes : l'infini a donc une certaine proportion avec la raison. Car les idées générales que la raison conçoit sont en quelque sorte infinies, par cela qu'elles renferment un nombre infini d'individus (1).

3° Pour que l'homme obtienne la délectation, il n'est pas nécessaire qu'il parvienne à l'objet de tous ses vœux ; il suffit qu'il atteigne, dans chaque chose, ce qui donne le contentement du cœur.

QUESTION XXXI

De la délectation considérée en elle-même.

Le moment est venu de traiter de la délectation et de la tristesse.

A l'égard de cette première affection, nous parlerons : premièrement, de la délectation considérée en elle-même ; deuxièmement, des causes de la délectation ; troisièmement, des effets de la délectation ; quatrièmement, de la bonté et de la malice de la délectation.

Sur le premier point, on demande huit choses : 1° La délectation est-elle une passion ? 2° Est-elle successive ou momentanée ? 3° Diffère-t-elle de la joie ? 4° Peut-elle être dans l'appétit intellectif ? 5° Les délectations corporelles et sensibles sont-elles plus grandes que les délectations spirituelles et intellectuelles ? 6° Les délectations du toucher sont-elles plus

et n'existe jamais. Pourquoi donc cet infini est-il infini. Parce qu'il n'est pas achevé, terminé, fini; parce qu'il se fait toujours, s'accroît sans cesse, s'augmente indéfiniment; parce qu'il n'offre rien de précis, de stable, de déterminé. Cela étant, comment le saisir, l'arrêter, l'immobiliser par la pensée? comment le concevoir?

(1) Supposez un nombre innombrable d'hommes, ils seront tous renfermés dans l'idée d'animal raisonnable.

in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi. Nam universale quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quòd ad hoc quòd aliquis delectetur, non requiritur quòd omnia consequatur quæ concupiscit; sed quòd in quolibet concupito, quod consequitur, delectetur.

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione secundum se, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia.

Circa delectationem verò consideranda sunt quatuor. 1° De ipsa delectatione secundùm se. 2° De causis delectationis. 3° De effectibus ejus. 4° De bonitate et malitia ipsius.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm delectatio sit passio. 2° Utrùm sit in tempore. 3° Utrùm differat à gaudio. 4° Utrùm sit in appetitu intellectivo. 5° De comparatione delectationum superioris appetitûs ad delectationem inferioris. 6° De comparatione delectationum

grandes que les délectations des autres sens? 7° Y a-t-il des délectations contraires à la nature? 8° Enfin y a-t-il des délectations contraires les unes aux autres?

ARTICLE I.

La délectation est-elle une passion?

Il paroît que la délectation n'est pas une passion. 1° Saint Jean Damascène, distinguant l'opération de la passion, dit, *De Fide orth.*, II, 22: « L'opération est un mouvement conforme à la nature, et la passion un mouvement qui lui est contraire. » Or la délectation est une opération, comme le remarque le Philosophe. Donc la délectation n'est pas une passion (1).

2° Patir, c'est être mû, comme le dit le Philosophe. Or se délecter, ce n'est pas être mû, mais être en mouvement; car la délectation trouve sa cause dans le bien obtenu. Donc la délectation n'est pas une passion.

3° La délectation forme une perfection dans le sujet; car elle complète

(1) Quand on a perçu le bien, il s'attache et s'unit l'ame par des nœuds intimes; puis il l'attire et la provoque à rechercher les avantages qu'il lui offre; puis il récompense ses efforts et se livre à sa possession. Or l'union avec le bien, c'est l'amour; la poursuite du bien, c'est la concupiscence; et la possession du bien, c'est la délectation.

Mais on peut percevoir le bien par les sens ou par l'intelligence. Quand on l'a perçu par les sens, on l'aime, on le recherche et on le possède naturellement; quand on l'a perçu par l'intelligence, on l'aime, on le recherche et on le possède intellectuellement : voilà, d'une part, l'amour, la concupiscence et la délectation naturelles; d'une autre part, l'amour, la concupiscence et la délectation raisonnables.

Ainsi la délectation naturelle est la possession du bien perçu par les sens; c'est la jouissance que donnent l'usage des aliments, la satisfaction des besoins naturels, les commodités de la vie, les voluptés sensuelles. Enfin la délectation raisonnable est la possession du bien perçu par l'intelligence; c'est le plaisir, la joie, l'allégresse, l'exaltation.

Comme le mot de *concupiscence* exprime la tendance et l'élan des deux parties de notre être; ainsi le mot de *délectation* désigne la jouissance et la satisfaction des sens et de l'esprit. C'est encore un de ces termes qui reprendra tous ses droits dans notre langue, dés qu'on fera de la philosophie sérieuse.

Notre saint auteur fait venir *délectation*, ainsi que le latin *lætitia*, de *latere*, *latescere*, s'élargir; car l'homme, voyant un bien qui lui promet des jouissances et du bonheur, ouvre et dilate son ame pour le recevoir. D'autres dérivent le même mot de *lactare*, attirer, attacher, *enlacer* dans ses filets.

---

sensitivarum ad invicem. 7° Utrùm sit aliqua delectatio non naturalis. 8° Utrùm delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS I.

Utrùm delectatio sit passio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non sit passio. Damascenus enim in II lib. (cap. 22), distinguit operationem à passione, dicens quòd « operatio est motus qui est secundùm naturam, passio verò est motus contra naturam. » Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in VII. et X. *Ethic.* Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur in III. *Physic.* (text. 29). Sed delectatio non consistit in *moveri*, sed in *motum esse;* causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 4, ad 2, et art. 5, tum in corp., tum ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.

et perfecti par son opération, comme le dit le Philosophe. Or être perfectionné, ce n'est ni pâtir ni être altéré, et cela se lit encore dans le Stagyrite. Donc la délectation n'est pas une passion.

Mais saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 6, compte la joie, l'allégresse, la délectation parmi les autres passions de l'ame (1).

(Conclusion. — Puisque la délectation forme un mouvement qui suit la perception des sens dans l'appétit animal, elle est une passion.)

Tout appétit sensitif s'appelle proprement *passion*, comme nous l'avons vu dans une autre circonstance. Or toute affection produite par la perception des sens est un mouvement de l'appétit sensitif, et c'est précisément en cela que consiste la délectation. En effet, le Philosophe dit, *Rhetor.*, I, 10 : « La délectation est un mouvement de l'ame et l'instauration simultanée, complète et sensible d'un être dans son état naturel. » Pour comprendre cela, il faut considérer que tous les êtres, ceux qui sont animés comme ceux qui ne le sont pas, doivent parvenir à leur perfection ; et s'ils s'avancent vers ce terme d'une manière successive, ils l'atteignent tout entier simultanément (2). Toutefois le point d'arrivée, pour ainsi dire cette prise de possession présente, dans les différents êtres, une différence que nous devons remarquer ici : les choses naturelles atteignent leur perfectionnement sans le sentir, mais l'animal n'y parvient pas sans en éprouver le plein sentiment : de là résulte un mouvement de l'ame dans l'appétit sensitif, et voilà la délectation. Quand donc le Philosophe dit, dans la définition rapportée tout à l'heure : « La délectation est un mouvement de l'ame, » il établit le genre de l'affection qu'il décrit; puis

(1) « Quand l'amour tend vers le bien, c'est le désir; quand il le possède, c'est la joie (la délectation); quand il fuit le mal, c'est la crainte; quand il en subit les atteintes, c'est la tristesse. »

(2) Le boulet traverse l'espace d'une manière successive, mais il touche le but tout d'un coup; l'aspirant fonctionnaire frappe longtemps à la porte des antichambres et fait de longues prostrations, mais il reçoit dans un instant le droit de prendre part aux bribes du budget.

---

perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur in X. *Ethic.* Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII. *Physic.* et in II. *De anima.* Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est, quòd Augustinus in X. et XIV. *De Civit. Dei*, ponit delectationem, sive *gaudium* vel *lætitiam*, inter alias passiones animæ.

(Conclusio. — Delectatio cùm sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, animæ passio est.)

Respondeo dicendum, quòd motus appetitûs sensitivi propriè *passio* nominatur, sicut suprà dictum est (qu. 22, art. 3). Affectio autem quæcunque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitûs sensitivi; hoc autem necesse est competere delectationi. Nam sicut Philosophus dicit in I. *Rhetor.* (cap. 10), « delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem. » Ad cujus intellectum considerandum est, quòd sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quòd aliæ res naturales quando constituuntur in id quod convenit eis secundùm naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt : et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quòd dicitur quòd « delectatio est motus animæ, » ponitur in genere; per hoc autem quòd dicitur « constitutio in existentem naturam, » id est,

lorsqu'il ajoute : « l'instauration d'un être dans son état naturel, » c'est-à-dire dans la perfection conforme à sa nature, il signale la cause de la délectation, c'est-à-dire la présence du bien convenable. Ensuite les mots : « complète et simultanée, » nous avertissent que nous ne devons pas prendre l'instauration de l'être comme s'accomplissant d'une manière successive, mais comme accomplie tout entière et dans un instant ; car la délectation n'est pas une sorte de production, ainsi que Platon le pensoit ; mais elle est comme une chose produite, selon la juste remarque d'Aristote. Enfin l'épithète « sensible » dit que ni l'instauration dont il s'agit, ni partant la délectation n'appartiennent aux choses privées du sentiment. Eh bien, quelle est la conséquence de tout cela ? C'est que la délectation est un mouvement produit dans l'appétit animal par la perception des sens, c'est en un mot que la délectation est une passion de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° L'opération conforme à la nature constitue, quand elle est consommée, une perfection seconde : voilà ce que dit le Philosophe (1). L'établissement dans cette opération peut donc faire naître la délectation, puisqu'elle n'est autre chose que le sentiment de son propre perfectionnement. Quand donc saint Jean Damascène dit que « la délectation est l'opération, » il n'établit pas entre ces deux choses des rapports d'essence, mais de causalité.

2° On peut distinguer deux sortes de mouvement dans l'animal : le mouvement d'intention, caché dans l'appétit, qui veut la fin ; puis le mouvement d'exécution, formant un acte extérieur, qui mène à la fin. Or si le mouvement d'exécution cesse au dehors dans celui qui a conquis sa perfection, gagné le terme, le mouvement d'intention ne cesse pas au-dedans pour cela même ; car de même que la partie appétitive désiroit le bien quand elle ne le possédoit pas, de même elle se délecte en lui quand

(1) L'existence, le savoir, le vouloir, sont des actes premiers ; l'opération, la contemplation, la délectation sont des actes seconds. Or tout acte accompli forme une perfection.

« in id quod existit in natura rei, » ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni. Per hoc autem quòd dicitur *simul tota*, ostenditur quòd constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus : non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit ; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in VII. *Ethic.* (ut suprà). Per hoc autem quòd dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quòd cùm delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in II. *De anima*, et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali, non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in *perfectum esse*, ut dictum est. Sic ergo, cum dicitur, quòd « delectatio est operatio, » non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quòd in animali duplex motus considerari potest : unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum ; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licèt ergo in eo, qui jam consequutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis quo tendit ad finem : non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habi-

elle le possède. La délectation forme, nous le savons, le repos de l'appétit satisfait par la vue du bien présent ; mais il reste toujours, au fond de cet appétit, la modification causée par l'objet appétible, et cette modification présente la délectation sous l'idée d'un certain mouvement.

3° Le mot *passion* caractérise plus proprement, il est vrai, les affections qui exercent une influence délétère ou qui tendent au mal, comme les maladies, la tristesse et la crainte ; mais on peut néanmoins donner ce nom, comme nous l'avons dit ailleurs, à certaines impressions qui se rapportent au bien. C'est pour cela que la délectation se désigne par le terme de *passion*.

ARTICLE II.

La délectation est-elle successive ou simultanée?

Il paroît que la délectation n'est pas simultanée, mais successive. 1° La délectation est un mouvement, comme le dit le Philosophe. Or tout mouvement est successif. Donc la délectation est successive (1).

2° Les qualificatifs *durable* et *morose* dénoncent les choses successives. Or certaines délectations sont dites moroses. Donc la délectation est successive.

3° Toutes les passions de l'ame appartiennent au même genre. Or il y a des passions qui sont successives. Donc la délectation l'est aussi.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 5 : « On ne mesure pas la délectation comme les choses successives, par le temps. »

(Conclusion. — La délectation n'est pas successive par elle-même ; mais elle l'est par accident, lorsqu'elle a pour objet un bien sujet au changement.)

(1) La durée donne, dans sa division, deux choses contraires : l'instant simultané, indivisible, qui n'a pas de parties; puis le temps successif, divisible, composé de parties. La

tum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus considerata præsentia boni delectantis quod appetitui satisfacti tamen : adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis nomen passionis magis propriè conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia, et timor in anima : tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut suprà dictum est, et secundum hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II.

Utrùm delectatio sit in tempore.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in *Rhetor.* (cap. 10), Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, *Diuturnum* vel *morosum* dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur *morosæ*. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in X. *Eth.*, quod « secundum nullum tempus accipiet quis delectationem. »

(Conclusio. — Delectatio secundum se nunquam est in tempore; verum si sit in bono jam adepto, quod transmutationi subjacet, est in tempore per accidens.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 8, de verit., art. 14, ad 2

Une chose peut être successive de deux manières : par elle-même, dans sa nature ; puis par une autre, accidentellement. Or, comme les entités successives se composent de parties qui se suivent les unes les autres, on dit successives par elles-mêmes les choses qui renferment dans leur idée la succession ou quelque chose qui s'y rapporte : ainsi le mouvement, le repos, le discours. Ensuite on appelle successives par accident les choses qui, sans impliquer la succession dans leur idée, sont néanmoins soumises à quelque chose de successif : ainsi être homme n'implique pas l'idée de succession, car, au lieu d'un mouvement, nous avons là le terme d'un mouvement ou d'un changement, c'est-à-dire de la génération ; mais comme l'existence humaine dépend de causes muables, être homme est un acte successif sous ce rapport. D'après cela, nous devons dire que la délectation n'est pas successive par elle-même, car elle a pour objet un bien acquis, lequel forme le terme d'un mouvement : mais si ce bien acquis est sujet au changement, la délectation sera successive par accident ; s'il n'est pas sujet au changement, la délèctation ne sera successive d'aucune manière, ni par elle-même, ni par accident (1).

Je réponds aux arguments : 1° On distingue deux sortes de mouvements, comme le dit le Philosophe. D'abord il y a le mouvement qui est un acte de l'être imparfait, c'est-à-dire potentiel, comme devenir savant : ce mouvement est successif par lui-même, dans sa nature. Ensuite il y a le mouvement qui forme un acte de l'être parfait, c'est-à-dire existant

question posée par notre saint auteur revient donc à celles-ci : La délectation se mesure-t-elle par le temps ou par l'instant? est-elle successive ou simultanée? se forme-t-elle lentement, progressivement, par parties ; ou bien naît-elle subitement, soudainement, tout entière à la fois? est-elle composée de plusieurs actes divers, distingués numériquement ; ou bien ne renferme-t-elle qu'un acte homogène, identique, formant une simple unité?

(1) La délectation trouve sa cause dans l'acquisition du bien : donc elle lui ressemble. Or l'acquisition d'un bien immuable s'accomplit par un seul acte, instantanément, tout entière à la fois : donc la délectation dans un bien de cette nature n'est pas successive. Mais l'acquisition d'un bien muable ne forme pas un acte pur et simple ; toutes les fois que son objet vient à changer, elle se renouvelle du moins en partie, nécessitant plusieurs prises de possession : donc la délectation dans un bien sujet au changement est successive.

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter, uno modo secundum se : alio modo per aliud, et quasi per accidens ; quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens : sicut motus, quies, locutio et alia hujusmodi. Secundum aliud verò et non per se dicuntur esse in tempore illa, de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent : sicut, esse hominem de sui ratione non habet successionem ; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius : sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc *hominem esse* est in tempore. Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore ; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus : sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore ; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in III. *De anima* (text. 25), motus dupliciter dicitur. Uno modo, quia est « actus imperfecti, *scilicet* existentis in potentia in quantum hujusmodi : » et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est *actus perfecti*, id est, *existentis in actu*, sicut intel-

actuellement, comme savoir, sentir, vouloir, et aussi se délecter : ce mouvement n'est pas successif par lui-même, mais il peut l'être par accident.

2° La délectation se dit morose ou durable (1), quand elle est successive par accident.

3° Les autres passions n'ont pas pour objet, comme la délectation, le bien acquis : la délectation est donc moins un mouvement de l'être imparfait que les autres passions, par conséquent elle n'est pas successive au même degré.

ARTICLE III.

La délectation diffère-t-elle de la joie?

Il paroît que la délectation ne diffère pas de la joie. 1° Les passions de l'ame diffèrent selon la différence de leurs objets. Or la joie et la délectation ont le même objet, savoir le bien acquis. Donc la joie ne diffère pas de la délectation.

2° Le même mouvement ne peut avoir deux termes différents. Or le mouvement de la concupiscence a pour terme la joie et la délectation. Donc la délectation et la joie ne sont pas deux choses différentes.

3° Si la joie différoit de la délectation, nous devrions dire que l'allégresse, l'exaltation et le plaisir en diffèrent aussi; tous ces termes, dès lors, exprimeroient autant de passions distinguées les unes des autres : ce qui est manifestement faux. Donc la joie ne diffère pas de la délectation.

Mais on n'attribue pas la joie à la brute, tandis qu'on lui accorde

(1) Les Latins dérivoient *morosus* de *mos*, coutume, et de *mora*, délai, retard, d'où nous avons fait *demeurer*, d'après *demorari*. Comme les coutumes paroissent étranges de peuple à peuple, de province à province; comme aussi le retard donne de l'inquiétude et de l'impa-

---

ligere, sentire, et velle, et hujusmodi, et etiam delectari : et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio dicitur *morosa* vel *diuturna* secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio : unde plus habent de ratione motus imperfecti quàm delectatio, et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ARTICULUS III.

Utrùm delectatio differat à gaudio.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundùm objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud à delectatione, videtur quòd pari ratione et *lætitia* et *exultatio* et *jucunditas* significent aliquid aliud à delectatione, et sic erunt omnes diversæ passiones : quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt à delectatione.

Sed contra est, quòd in brutis animalibus non dicimus *gaudium*, sed in eis dicimus

(1) De his etiam infrà, qu. 35, art. 2 et 7; et qu. 41, art. 3; *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3.

la délectation. Donc la délectation n'est pas la même chose que la joie.

(Conclusion. — La délectation et la joie diffèrent en ce que la première appartient à la bête, mais non la seconde.)

La joie, comme le dit Avicenne, est une espèce de délectation, et tout le monde le comprendra dans un instant. Comme il est des concupiscences naturelles et des concupiscences non naturelles, suivant le mobile qui les anime : de même il y a des délectations naturelles et des délectations non naturelles, selon qu'elles suivent la nature ou la raison; il y a, comme s'expriment saint Jean Damascène et Némésius, « les délectations du corps et les délectations de l'ame. » Car nous nous délectons dans la possession de tout bien, de celui que nous désirons naturellement comme de celui que nous désirons intellectuellement; mais nous ne nous réjouissons que dans la jouissance du bien que recherche l'intelligence; et voilà pourquoi l'on n'attribue pas la joie à la brute, mais seulement la délectation. De plus, tout ce que nous recherchons par l'impulsion de la nature, nous pouvons le rechercher aussi par le conseil de la raison, mais non réciproquement. Nous pouvons donc avoir la joie de tout ce dont nous ressentons la délectation, mais nous ne l'avons pas toujours; car nous

tience, notre mot signifioit, d'une part, étrange, singulier, bizarre; d'une autre part, chagrin, triste, inquiet. Le vers suivant exprime tout à la fois cette double origine et cette double signification :

Mos me morosum, mora me facit esse morosum.

Notre langue a conservé à *morose* le sens secondaire de *mora;* elle lui fait signifier triste, morne, sombre.

Les théologiens, qui ont un langage particulier, ont adopté le sens primitif de *mora;* ils se servent de *morose* pour qualifier les choses qui restent quelque temps; une délectation morose, c'est pour eux une délectation de quelque durée.

---

delectationem (1). Non ergo est idem gaudium et delectatio.

(Conclusio. — Differunt delectatio, quæ etiam in brutis attribuitur, et gaudium quod consequitur delectationem, quæ fit secundum rationem.

Respondeo dicendum, quòd gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo *De anima*, est quædam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut suprà dictum est : ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione. Vel sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, « voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis, » quod in idem redit (2). Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus, secundum rationem; sed nomen gaudii non habet locum, nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non è converso. Unde omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium : quandoque enim aliquis

(1) Et quidem quòd in eis delectatio dici possit, patet VII. *Ethic.*, cap. 14, græco-lat., vel 13, in antiquis et apud S. Thomam, lect. 13 : ibi probatur quiddam optimum esse delectatio (seu voluptas, ἡδονή), quia eam etiam bruta prosequuntur. Quòd autem non propriè gaudium dici possit in brutis, patet ex ipsa voce græca cui *gaudium* correspondet; à χαρὰ enim, ut Philosophus ipse, lib. VII. *Ethic.*, cap. 12, græco-lat., vel 11, in antiquis et apud S. Thomam, lect. 11.

(2) Damascenus, *De fide orthod.*, II, 22. Deinde non S. Gregorius, sed Nemesius, *De natura hominis*, XVIII.

éprouvons souvent dans le corps des délectations dont nous ne goûtons pas la joie dans la raison. On voit par là que la délectation est plus générale que la joie.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'objet de l'appétit animal est le bien perçu, la diversité de la perception entraîne sous un rapport la diversité de l'objet. En conséquence, ces délectations animales qui se désignent aussi par le mot de *joies*, diffèrent des délectations corporelles qui n'ont pas le droit de prendre un autre nom que celui de *délectation* (1). Nous avons établi, dans la question précédente, une distinction pareille entre les différentes sortes de concupiscence.

2° La même distinction nous fournit, encore ici, la solution de la difficulté. En effet, la simple délectation correspond à la concupiscence naturelle, et la joie se rapporte au désir, qui est la concupiscence raisonnable. Ainsi la différence du repos suit la différence du mouvement (2).

3° On a choisi différents noms pour caractériser les effets de la satisfaction que donne la jouissance du bien. *Allégresse* (en latin *lætitia*, comme qui diroit *latitia*) exprime la dilatation du cœur; *exultation* désigne les signes extérieurs de la délectation, car la joie de l'ame se produit à la lumière du jour; puis *plaisir* dénote un effet particulier de l'allégresse. Au reste, ces noms appartiennent à la joie; car on ne les emploie qu'en parlant des créatures douées de la raison (3).

(1) Quand j'ai perçu le bien des yeux de l'intelligence, si je l'acquiers, je le possède intellectuellement; j'ai donc la délectation intellectuelle ou la joie. Mais quand j'ai perçu le bien des yeux du corps, la perception corporelle ne peut produire que la délectation corporelle.

(2) Il y a là deux mouvements : l'un naturel et l'autre intellectuel : il doit donc y avoir deux termes.

(3) Comme l'indique notre saint auteur, *lætitia* vient de *latescere*, s'élargir. Ce mot nous avoit donné *liesse*; mais on préfère depuis longtemps se servir de l'italien *allégresse*.

Exultation a pour racine *exultare* ou *exsultare*, fait de *ex*, dehors, et de *saltare*, sauter, bondir.

Jucunditas exprime l'agrément, et *plaisir* (de *placere*) la complaisance que l'on trouve dans la possession du bien.

---

sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet, quòd delectatio est in plus quàm gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti : et sic delectationes animales; quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur à delectationibus corporalibus quæ dicuntur solùm delectationes, sicut et de concupiscentiis suprà dictum est (qu. XXX, art. 3 et 2).

Ad secundum dicendum, quòd similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis, ita quod *delectatio* respondeat concupiscentiæ, et *gaudium* respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quòd alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis. Nam *lætitia* imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia;* exultatio verò dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; jucunditas verò dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium; non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ARTICLE IV.

La délectation peut-elle être dans l'appétit intellectif?

Il paroît que la délectation ne peut être dans l'appétit intellectif. 1° Si le Philosophe dit, *Rhet.*, X, 11 : « La délectation est un mouvement sensible, » c'est qu'elle ne peut être dans la partie spirituelle de notre être. Donc la délectation n'est pas dans la partie intellective.

2° La délectation est une passion, comme nous l'avons établi précédemment. Or toute passion est dans l'appétit sensitif. Donc la délectation n'a pas son siége dans l'appétit intellectif.

3° La délectation est commune à l'homme et à la brute. Donc elle ne réside que dans la partie qui forme l'animal, c'est-à-dire dans la partie sensitive.

Mais il est écrit, *Ps.* XXXVI, 4 : « Mettez vos délices dans le Seigneur. » Or l'appétit sensitif n'a pas le pouvoir de s'élever jusqu'à Dieu. Donc la délectation peut être dans l'appétit intellectif.

(Conclusion. — Puisqu'il est des délectations qui suivent la perception de la raison, certaines de ces jouissances peuvent être non-seulement dans l'appétit sensitif, mais dans l'appétit intellectif.)

Il est une délectation qui suit la perception de la raison : nous l'avons vu dans un précédent article. Or non-seulement la perception de la raison meut l'appétit sensitif en le dirigeant vers tel ou tel objet ; mais elle ébranle aussi l'appétit intellectif, qui porte le nom de *volonté*. La délectation qu'on appelle *joie* a donc son siége dans l'appétit intellectif ou dans la volonté ; mais la délectation corporelle réside dans l'appétit sensitif. Au surplus, ces deux affections nous présentent, dans leur sujet respectif, une différence que voici : la délectation de l'appétit sensitif est toujours

---

ARTICULUS IV.

Utrùm delectatio sit in appetitu intellectivo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in I. *Rhetor.*, (cap. 10), quòd « delectatio est motus quidam sensibilis, » quia non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte, quæ nobis et brutis communis est.

Sed contra est, quòd in *Psalm.* XXXVI, dicitur : « Delectare in Domino. » Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solùm intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

(Conclusio. — Cùm delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solùm in appetitu sensitivo, sed in intellectivo necesse est esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solùm commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur *voluntas*. Et secundum hoc in appetitu intellectivo sive in voluntate est delectatio, quæ dicitur *gaudium*, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delecta-

(1) De his etiam infrà, qu. 35, art. 1 ; ut et I, *Sent.*, dist. 45, ad 1 ; et sicut suprà, IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3.

accompagnée d'un changement dans le corps, mais la délectation de l'appétit intellectif n'est autre chose qu'un simple mouvement de la volonté. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 6 : « Le désir et la joie sont la volonté même jouissant des biens que nous recherchons. »

Je réponds aux arguments : 1° Quand le Stagyrite dit que « la délectation est un mouvement sensible, » ce dernier mot, *sensible*, a un seul but; il doit indiquer que le mouvement dont il s'agit implique une perception quelconque; car le même Philosophe dit, *Ethic.*, X, 4 et 6 : « La délectation trouve sa source dans tous les sens, comme aussi dans l'intellect et dans la contemplation. » On peut dire aussi qu'Aristote a voulu définir uniquement la délectation de l'appétit sensitif.

2° La délectation forme une passion proprement dite, quand elle est accompagnée d'une modification corporelle. Or elle n'offre pas cette particularité dans l'appétit intellectuel; car elle n'est là qu'un simple mouvement, un acte pur, et c'est ainsi qu'elle existe dans Dieu et dans les anges. Voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, cap. ult. : « Dieu n'a qu'une simple opération (la volonté); » et l'Aréopagite, *De cœl. Hier.*, cap. ult. : « Les anges ne sont point susceptibles de cette délectation passible qui forme notre partage, mais ils goûtent dans Dieu une joie incorruptible.»

3° Nous avons non-seulement la délectation qui nous est commune avec la brute, mais encore celle que nous partageons avec les esprits célestes; ainsi saint Denis dit, *ubi supra* : « Les hommes saints participent souvent à la joie des anges. » En conséquence, nous n'éprouvons pas la délectation seulement dans l'appétit sensitif, qui nous rapproche des animaux; mais nous la goûtons aussi dans l'appétit intellectif, qui nous unit aux anges.

---

tionem utriusque appetitus, quòd delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quàm simplex motus voluntatis; et secundum hoc Augustinus in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 6) dicit, quòd « cupiditas et lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione quæ volumus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in illa diffinitione Philosophi, *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione : dicit enim Philosophus in X. *Ethic.* (cap. 4 vel 6), quòd « secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem et secundum intellectum et speculationem. » Vel potest dici quòd ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis propriè loquendo, in quantum est cum aliqua transmutatione corporali : et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis. Unde dicit Philosophus in VII. *Ethicor.* (c. ult.), quod « Deus una simplici operatione (*seu voluntate*) gaudet; » et Dionysius dicit in fin. *Cœlest. Hierar.*, quòd « Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam. »

Ad tertium dicendum, quòd in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis : unde ibidem Dionysius dicit, quod « sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum. » Et ita in nobis est delectatio non solùm in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

ARTICLE V.

Les délectations corporelles et sensibles sont-elles plus grandes que les délectations spirituelles et intellectuelles.

Il paroît que les délectations corporelles et sensibles sont plus grandes que les délectations spirituelles et intellectuelles. 1° Tous les hommes suivent l'attrait d'une délectation quelconque, comme le dit le Philosophe. Or ceux qui suivent les délectations sensibles sont plus nombreux que ceux qui suivent les délectations spirituelles. Donc les délectations sensibles sont plus grandes que les délectations spirituelles.

2° La grandeur de la cause se connoît par l'effet. Or les jouissances des sens ont de plus grands effets que les jouissances de l'esprit : car elles changent et modifient le corps ; elles vont jusqu'à produire la folie, comme le remarque le Stagyrite. Donc les jouissances des sens sont plus grandes que les jouissances de l'esprit.

3° Nous devons réfréner et tempérer, à cause de leur véhémence, les voluptés du corps ; mais il n'est pas besoin de modérer et de réprimer les voluptés de l'intelligence. Donc les voluptés du corps sont plus grandes que les voluptés de l'intelligence.

Mais il est écrit, *Ps.* CXVIII, 103 : « Que vos paroles sont douces à mon palais (1) ! » Et le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 7 : « Les plus grandes délectations sont celles que donne la vertu. »

(1) « Toutes les jouissances que donnent les richesses, les honneurs et le pouvoir n'égalent point ces torrents de délices que les biens spirituels répandent dans les ames. Voilà pourquoi le prophète, après avoir goûté toutes les douceurs de l'humaine félicité, s'écrioit dans les transports d'une joie toute céleste : « Que vos paroles sont douces à mon palais ! » Elles sont douces à mon palais plutôt qu'à ma langue, car je ne saurois les exprimer. » (Cassiodore.)

ARTICULUS V.

Utrùm delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.

Ad quintùm sic proceditur (1). Videtur quòd delectationes corporales et sensibiles sunt majores delectationibus spiritualibus intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in X. *Ethic.* (cap. 8 vel 5). Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quàm delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus ; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in VII. *Ethic.* (2). Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrænare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrænare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm.* CXVIII : « Quàm dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo ! » Et Philosophus dicit in X. *Ethic.*, quod « maxima delectatio est, quæ est secundum operationem sapientiæ. »

(1) De his etiam infrà, qu. 33, art. 4 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 5, quæstiunc. 1 ; et *Ethic.*, collect. 13, col. 1 ; et in XII, *Metaphys.*, lect. 7, col. 5.

(2) Colligitur vel ex cap. 6, græco-lat., vel ex cap. 5 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 5.

(CONCLUSION. — Comme la connoissance intellectuelle est plus parfaite et plus chère, comme d'ailleurs le bien spirituel est plus grand et plus aimé, il s'ensuit que les délectations intellectuelles et spirituelles l'emportent sur les délectations sensibles et corporelles, bien que les dernières nous impressionnent quelquefois plus vivement que les premières.)

Ainsi que nous l'avons montré, la délectation trouve sa cause dans l'union du bien senti ou connu. Or les opérations intransitives de l'ame, comme connoître, sentir, vouloir et d'autres pareilles, sont des actes ou des perfections de l'ame elle-même, attendu qu'elles ne sortent pas de son sein : au lieu que les opérations transitives, passant au dehors, sont plutôt des perfections de la matière qu'elles transforment ; car, selon le Philosophe, « le mouvement est l'acte du mobile sous l'influence du moteur (1). » En conséquence, les actions intransitives de l'ame, principalement l'intellection et la sensation, forment un certain bien de notre être, puis elles sont perçues par les sens et connues par l'intelligence : elles peuvent donc enfanter la délectation par elles-mêmes, et non pas seulement par leurs objets.

Si donc nous comparons les délectations intellectuelles et les délectations sensibles sous ce point de vue, relativement aux opérations de l'ame, dans l'intellection et dans la sensation, nous verrons que les premières l'emportent sur les secondes. En effet, c'est une joie plus grande pour l'homme de connoître une chose spirituellement que de la voir, de l'entendre, de la toucher, de la sentir, et pourquoi? Parce que l'intellection est plus parfaite et plus connue que la sensation, l'esprit se repliant plus sur ses actes que les sens sur les leurs ; et puis la connoissance intellectuelle obtient la plus grande part de notre amour, car il n'est personne qui ne préférât,

(1) Quand je retrace un fait historique sur la toile, la pensée qui a conçu le sujet m'appartient; le dessin et le coloris appartiennent au tableau.

(CONCLUSIO. — Cùm intellectualis cognitio perfectior nobisque charior sit, et bonum spirituale majus sit magisque dilectum, necessum est delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse quàm sensibiles et corporales, licet hæ quoad nos interdum magis sint vehementes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), delectatio provenit ex conjunctione convenientis cùm sentitur et cognoscitur. In operibus autem animæ præcipuè sensitivæ et intellectivæ est hoc considerandum, quòd cùm non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle et hujusmodi; nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ : motus enim est « actus mobilis à movente. » Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum : unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus secundum quod delectamur in ipsis actionibus (puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus), non est dubium quòd multò sunt majores delectationes intelligibiles quàm sensibiles. Multò enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo : quia intellectualis cognitio et perfectior est et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum, quàm sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta ; nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali,

comme le dit saint Augustin, perdre la vue du corps plutôt que celle de l'esprit, devenir aveugle plutôt que brute ou insensé (1).

Ensuite si nous considérons les délectations spirituelles et les délectations corporelles en elles-mêmes, dans leur nature, d'une manière absolue, nous serons encore forcés de reconnoître que les premières sont plus grandes que les secondes; les trois choses qui constituent la délectation le montrent jusqu'à l'évidence : le bien uni, le sujet auquel il s'unit et l'union qu'il forme. Et d'abord, le bien spirituel est plus grand et plus aimé que le bien corporel; la preuve en est que les hommes renoncent aux plus grands plaisirs des sens pour ne pas perdre l'honneur, qui est un bien intelligible. Ensuite le sujet auquel le bien spirituel s'unit, la partie intellective de notre être est plus noble, plus active et plus pénétrante que la partie sensitive. Après cela, l'union qu'il forme est plus intime, plus parfaite et plus durable. Elle est plus intime : car les sens s'arrêtent aux accidents extérieurs des choses; mais l'intelligence pénètre jusqu'au fond des êtres, puisqu'elle a les essences pour objet. Elle est plus parfaite : en effet, les biens spirituels s'unissent à l'ame sans mouvement, de sorte que les délectations qu'ils donnent existent tout entières à la fois; mais les biens sensibles s'unissent aux sens par un acte imparfait, par le mouvement; de là les jouissances qu'ils procurent, comme les plaisirs de la table ou de la chair, sont successives, partagées, divisées, renfermant quelque chose qui passe et quelque chose qui doit venir. Enfin elle est plus durable : car les biens corporels sont fragiles et s'évanouissent en un instant, mais les biens spirituels sont stables, éternels (2).

(1) *De Trin.*, XVI, 14 : « Il n'est personne qui ne préférât perdre la vue du corps plutôt que la vue de l'esprit. L'homme, privé de la vue du corps, reste homme; privé de la vue de l'esprit, il devient une brute. Eh bien, qui voudroit être brute plutôt qu'homme?

(2) *Habac.*, III, 17 : « Le figuier ne fleurira pas, et les vignes ne pousseront point; l'olivier refusera ses fruits, et les champs ne porteront point de grain; les bergeries seront sans brebis, et il n'y aura plus de bœufs ni de vaches dans les étables : pour moi, je me réjouirai

---

quàm visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in lib. *De Trin.*

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores; et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, et id cui conjungitur, et ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale est majus, quàm corporale bonum et est magis dilectum : cujus signum est, quòd homines etiam à maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multò nobilior, et magis cognoscitiva, quàm pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima et magis perfecta et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus verò penetrat usque ad rei essentiam, objectum enim intellectus est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum : sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia et citò deficiunt : bona verò spiritualia sunt incorruptibilia.

Cependant les délectations corporelles nous impressionnent plus vivement que les délectations spirituelles, et cela pour trois raisons. D'abord les biens sensibles sont plus connus que les biens intelligibles. Ensuite les plaisirs des sens, formant une passion, produisent un changement dans le corps; mais les jouissances de l'esprit agissent rarement sur la partie matérielle de notre être, alors seulement qu'elles débordent en quelque manière dans leur plénitude. Enfin les biens corporels satisfont des besoins, réparent des maux, guérissent des blessures qui nous affligent, de manière que nous les saisissons comme des remèdes à nos souffrances; mais attendu que les biens spirituels ne répondent pas de cette sorte à nos tristesses, nous les recevons avec moins d'empressement.

Je réponds aux arguments : 1° Si le grand nombre suit les plaisirs des sens, c'est que les biens sensibles sont plus connus par le grand nombre, et que les hommes en ont besoin pour consoler leurs tristesses multiples et pour calmer leurs innombrables douleurs. A cela, plusieurs ne goûtent pas les jouissances spirituelles, parce qu'elles sont le prix de la vertu · que reste-t-il donc à ces infortunés, sinon de se tourner vers les jouissances corporelles?

2° Les délectations sensibles portent plus que les autres le trouble et l'altération dans le corps, parce qu'elles sont des passions de l'appétit sensitif.

dans le Seigneur, et je tressaillerai d'allegresse en Dieu mon Sauveur. » Sur quoi saint Cyprien dit, *Epist. ad Demetrianum :* « Que la vigne reste stérile, que l'olivier se dessèche sous les ardeurs du soleil, que les moissons trompent les espérances du laboureur et que les troupeaux périssent : cela ne troublera point le juste. Comme il n'a d'autre espérance que le ciel ni d'autre bien que Dieu, sa fortune et son bonheur bravent les vents et les tempêtes, et tous les bouleversements; rien ne peut dissiper ses biens, parce qu'ils ne sont pas de ce monde, ni détruire sa joie, parce qu'il se réjouit dans le Seigneur. Et remarquez la différence que voici. Quand on n'a pas les biens spirituels, ils font naître de brûlants désirs; quand on les possède, ils provoquent le dégoût. Les biens spirituels font précisément le contraire : présents, ils enflamment le désir en remplissant le cœur d'allégresse; absents, ils semblent appeler le dégoût parce qu'on ne les connoît pas. Ainsi les biens spirituels font le bonheur de l'homme par la possession, sans le rendre plus malheureux par la privation; mais, possédés ou non possedés, les biens temporels consument et dévorent les ames. »

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primò, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quàm intelligibilia. Secundò etiam, quia delectationes sensibiles, cùn sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali : quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam sequuntur. Unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes, magis sentiuntur et per consequens magis acceptantur, quàm delectationes spirituales, quæ non habent tristitias, ut infrà dicetur (qu. 39, art. 4).

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam, quia homines indigent delectationibus, ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales quæ sunt propriè virtuosorum, consequens est quòd declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quòd transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passiones appetitus sensitivi.

3° Les délectations corporelles appartiennent à la partie sensitive qui est réglée par la raison : il faut donc que la raison les réfrène et les tempère dans leur véhémence et dans leurs écarts insensés. Mais les délectations spirituelles suivent l'esprit, qui forme la règle : elles sont donc sobres et modérées par elles-mêmes.

ARTICLE VI.

Les délectations du toucher sont-elles plus grandes que les délectations des autres sens?

Il paroît que les délectations du toucher ne sont pas plus grandes que les délectations des autres sens. 1° La plus grande des délectations est celle qui les fait cesser toutes par son absence. Or tel est le triste privilége de la délectation de la vue; car Tobie dit, *Tob.*, V, 12 : « Quelle joie me reste-t-il, à moi qui suis assis dans les ténèbres et qui ne vois point la lumière du ciel. » Donc la délectation de la vue est la plus grande de toutes.

2° Les choses délectent selon qu'elles sont aimées, comme le dit le Philosophe. Or la vue est de tous les sens celui qui est le plus aimé. Donc la délectation de la vue l'emporte sur toutes les autres.

3° La vision est, plus que toute autre chose, le principe de l'amitié délectable. Or la délectation est la cause de cette sorte d'amitié. Donc la délectation que donne la vue est plus grande que toutes les autres.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « Les plus grandes de toutes les délectations sont celles qui ont leur source dans le toucher. »

(Conclusion. — Les plus grandes délectations des sens, ce sont celles de

---

Ad tertium dicendum, quòd delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam quæ regulatur ratione, et ideo indigent temperari et refrænari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula; unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

ARTICULUS VI.

Utrùm delectationes tactus sint majores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd delectationes quæ sunt secundum tactum non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum, dicitur enim *Tobiæ*, V : « Quale gaudium erit mihi qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video. » Ergo delectatio, quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in I. *Reth.* (cap. 19). Sed inter omnes sensus maximè diligitur visus (2). Ergo delectatio, quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis, maximè est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Eth.*, quòd « maximæ delectationes sunt secundum tactum. »

(Conclusio. — Delectatio visus ratione cognitionis inter sensibiles maxima est; sed delec-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 15, art. 3; et qu. 14, art. 4, tum ad 3, et art. 7, tum in corp., tum ad 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 5, quæstiunc. 2; et qu. de malo, art. 4, tum in corp., tum ad 1.

(2) Quasi plura objecta manifestans, ut dicitur I. *Metaphys.* Porrò amicitiæ principium esse maximè visionem, ut subjungitur, habet expressè Philosophus, ut *Ethic.* lib. IX, cap. 5, tum in græco-latinis, tum in antiquis videre est, et apud S. Thomam, lect. 5.

la vue sous le rapport de la connoissance, et celles du toucher sous le rapport de l'utilité et parce qu'elles se trouvent dans les concupiscences naturelles.)

Tout objet délecte comme il est aimé : nous l'avons vu précédemment. Or les sens sont aimés pour deux choses, d'après le Philosophe : pour la connoissance qu'ils donnent et pour l'utilité qu'on en retire; les sens peuvent donc procurer deux sortes de délectations, les unes relatives à la connoissance, les autres revenant à l'utilité. Mais vu que l'être raisonnable conçoit seul la connoissance même comme un bien, cette première sorte de délectations, celles qui suivent la connoissance sont propres à l'homme; puis la seconde espèce, celles qui prennent leur source dans l'utilité sont communes à l'homme et à la brute. Si donc l'on parle des délectations sensibles qui prennent dans la connoissance leurs charmes et leurs attraits, il est manifeste que celles de la vue sont plus grandes que celles des autres sens; s'il s'agit, au contraire, des délectations qui ont l'utilité pour principe et pour fondement, les plus grandes sont celles du toucher. En effet, les choses sensibles sont utiles d'autant qu'elles concourent à la conservation de la nature animale (1); eh bien, c'est le tact qui perçoit avant tout cette utilité; c'est lui qui discerne prochainement ce qui favorise ou contrarie l'économie vitale, le froid, le chaud, l'humide, le sec et les choses pareilles : les jouissances qu'ils procurent doivent donc, sous le rapport qui nous occupe, l'emporter sur toutes les autres. Aussi les animaux qui ne goûtent pas les charmes et les attraits de la connoissance, ne trouvent-ils de satisfaction dans les jouissances sensibles qu'autant qu'elles se rapportent au toucher : le chien ne se délecte pas, comme le

(1) La nature animale se conserve plus dans l'espèce par la génération que dans l'individu par la continuation de la vie : l'utilité, et la délectation par conséquent, doit donc être plus grande là qu'ici.

---

tatio tactus tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiscentiæ naturales, simpliciter omnium aliorum sensuum delectationibus est major.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), unumquodque in quantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicit in I. *Metaph.*, (text. 1), propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem et propter utilitatem : unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum quæ scilicet sunt secundùm cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quòd secundum visum est major delectatio, quàm secundum aliquem alium sensum; si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis : ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus; est enim actus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi, et frigidi, et humidi, et sicci et hujusmodi : unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores; et propter hoc etiam animalia alia quæ non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione;

remarque Aristote, dans le flair du lièvre, mais dans la pâture qu'il lui donne; et ce n'est pas le bêlement de l'agneau que veut le lion, c'est sa chair. Puis donc que les délectations du tact l'emportent relativement à l'utilité, et celles de la vue sous le rapport de la connoissance, si nous comparons ces deux sortes de voluptés, nous verrons que celles du tact sont plus grandes que celles de la vue dans le domaine exclusif des jouissances sensibles; car il est évident que l'attrait naturel a plus de charmes et plus de puissance que tous les autres, et nous devons ranger dans cette catégorie les plaisirs de la table, ceux de la chair et d'autres semblables (1). Mais si nous considérons les délectations de la vue dans leur rapport avec la connoissance, comme éclairant l'esprit, il n'est pas moins clair qu'elles surpassent celles des autres sens, de même que les délectations intellectuelles l'emportent sur les délectations sensibles.

Je réponds aux arguments : 1° La joie constitue, comme nous l'avons dit, la délectation animale. Or cette sorte de délectation revient particulièrement à la vue; mais la délectation naturelle appartient davantage au toucher.

2° Si nous aimons plus la vue que les autres sens, c'est qu'elle nous fournit de nombreuses connoissances en nous signalant les différences des choses.

3° La délectation produit l'amour charnel autrement que la vision. En effet, la délectation, surtout celle qui résulte du tact, agit ici comme cause finale; mais la vision agit comme cause première, comme principe du mouvement : quand l'œil voit l'objet aimable, il en retrace l'image dans la partie appétitive, lui gagnant ainsi l'amour du cœur et faisant naître le désir d'en obtenir la délectation.

(1) Tous les sens supposent, dans leurs opérations, le contact de l'objet : la pupille de l'œil est touchée par les couleurs, le tympan de l'oreille par les sons, les nerfs de l'odorat par les

---

neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III. *Ethic.* Cùm igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis : quia manifestum est, quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum; hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi, et venerea et hujusmodi. Sed si consideremus delectationes visus secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd gaudium, sicut suprà dictum est, significat animalem delectationem : et hæc maximè pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quòd visus maximè diligitur propter cognitionem, eo quòd multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio : nam delectatio, et maximè quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis. Visio autem est causa, sicut unde est principium motus, in quantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum et ad concupiscendam ejus delectationem.

ARTICLE VII.

Y a-t-il des délectations contraires à la nature?

Il paroît qu'il n'y a pas de délectation contraire à la nature. 1° La délectation est, dans la tendance de l'appétit animal, ce que le repos est dans les corps. Or la tendance des corps ne se repose que dans le lieu assigné par la nature. Donc la tendance de l'appétit animal ne se repose non plus que dans un objet qui lui est naturel; donc il n'y a pas de délectation contraire à la nature.

2° Ce qui est contre la nature implique la violence. Or « la violence cause la tristesse, » comme le dit le Philosophe. Donc ce qui est contraire à la nature ne produit pas la délectation.

3° La constitution de l'être sensible dans son état naturel fait naître la délectation. Or la constitution de l'être dans son état naturel est conforme à la nature. Donc toute délectation est conforme à la nature.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 12 : « Il y a des délectations viciées, contraires à la nature. »

(Conclusion. — Puisque les principes naturels de l'espèce peuvent s'altérer et se corrompre dans l'individu, il y a des délectations contraires à la nature.)

« On appelle *naturel* ce qui est conforme à la nature, » dit le Philosophe. Or qu'est-ce que la nature dans l'homme? Ce peut être deux choses. D'abord ce qui constitue l'homme dans son espèce, la partie principale de

odeurs, les fibres du palais par les saveurs et la surface du corps par la substance tangible. Le toucher se retrouve, plus ou moins parfaitement, dans tous les sens.

Tant que le tact, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue ne sortent point de ces limites, leurs délectations sont naturelles. Mais quand la vue présente à l'esprit des espèces intelligibles qui deviennent des connoissances, on voit naître les délectations raisonnables désignées sous le nom de *joie*, d'*allégresse*, d'*exultation*, etc. Cela pourra faire comprendre dans quel sens notre auteur parle de « l'attrait naturel. »

ARTICULUS VII.

Utrùm aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animæ, proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali, nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed « omne violentum est contristans, » ut dicitur in I. *Metaphys.* (text. 6). Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, « constitui in propriam naturam, » cùm sentitur, causat delectationem, ut patet in diffinitione Philosophi supra posita (art. 3). Sed « constitui in naturam, » unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « quædam delectationes sunt ægritudinales et contra naturam. »

(Conclusio. — Cùm quædam delectationes sint contra naturam, etiam quasdam non esse naturales necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd « naturale dicitur quod est secundùm naturam, » ut dicitur in II. *Physic.* (text. 4 et 5). *Natura* autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo prout intellectus et ratio est potissimè hominis na-

son être, l'intelligence, l'esprit : dans ce sens on appelle naturelles les délectations qui lui conviennent selon la raison, comme la joie dans la connoissance de la vérité et dans les actes de la vertu. Ensuite la nature dans l'homme, ce peut être ce qui forme en lui le contraire de l'intelligence, de l'esprit, ce qui lui est commun avec la brute, principalement ce qui n'obéit pas à la raison : dans ce sens on dit naturelles les délectations dont l'objet concourt à la conservation du corps, soit dans l'individu, comme le manger, le boire, le dormir; soit dans l'espèce, comme les actes de la puissance génératrice (1). Eh bien, il se rencontre, dans ce double domaine, des délectations naturelles à tous égards et des délectations naturelles sous un rapport seulement. Car il arrive parfois que l'individu voit s'altérer et se corrompre en lui tel ou tel principe naturel de l'espèce; alors ce qui est contraire à la nature de l'espèce devient accidentellement naturel à l'individu, tout comme il est naturel à l'eau chauffée de chauffer à son tour. Il peut donc se faire que des choses contraires à la nature de l'homme, combattant soit les principes de la raison, soit la conservation du corps, deviennent naturelles à tel et tel homme par la corruption de certains éléments constitutifs de l'être humain. Cette corruption peut affecter le corps et l'ame : le corps par une maladie ou par une mauvaise complexion, comme chez le fiévreux qui trouve le doux amer, ou chez l'homme qui savoure avec délice le charbon, la terre et d'autres choses pareilles; l'ame par une habitude dépravée, comme chez ceux qui trouvent

(1) L'homme est un animal raisonnable. Quand on divise cette définition d'après la loi des contraires, on obtient deux choses : l'animalité qui signale le genre, et la raison qui caractérise l'espèce. L'homme a donc pour ainsi dire deux natures : celle du genre formée par le corps, et celle de l'espèce constituée par l'esprit. Mais le corps et l'esprit ne forment pas deux êtres distincts; car ils sont rattachés par des nœuds étroits qui n'en font qu'une unité hypostatique, qu'une seule personne. La conservation du corps forme les lois de la nature animale, le bien de la raison les lois de la nature spirituelle et l'union du corps et de l'esprit les lois qu'on peut appeler positives à plusieurs égards. Une chose n'est donc pas bonne dans l'homme par cela seul qu'elle ne blesse pas les lois de la nature animale; il faut de plus qu'elle soit conforme aux lois de la raison et aux lois positives.

---

tura, quia secundùm eam homo in specie constituitur; et secundùm hoc naturales delectationes hominum dici possunt, quæ sunt in eo quod convenit homini secundùm rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi *natura* in homine secundùm quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipuè quod rationi non obedit; et secundùm hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundùm individuum, ut cibus, potus, lectus et hujusmodi; vel secundùm speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundùm utrasque autem delectationes contingit aliquas esse naturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundùm quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit, quòd id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et è converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel

du plaisir dans l'anthropophagie, dans la bestialité, dans la sodomie et d'autres monstruosités contraires à la nature humaine.

Ces explications renferment la réponse aux arguments.

ARTICLE VIII.

Y a-t-il des délectations contraires les unes aux autres?

Il paroît qu'il n'y a pas de délectations contraires les unes aux autres. 1° Les passions de l'ame sont contraires, comme elles sont distinctes, par leurs objets (1). Or, d'un côté, l'objet de la délectation, c'est le bien; d'une autre part, le bien n'est pas contraire à lui-même, comme le dit Aristote, mais au mal. Donc il n'y a pas de délectations contraires les unes aux autres.

2° « Une chose ne peut avoir qu'un seul contraire: » cette proposition est démontrée par le Philosophe. Or la tristesse est le contraire de la délectation. Donc une délectation ne peut être contraire à une autre.

3° S'il y avoit des délectations contraires les unes aux autres, leur contrariété viendroit nécessairement de leurs objets. Or l'objet constitue seulement la différence matérielle, et non pas la différence formelle, qui peut seule donner la contrariété. Donc il n'y a point contrariété entre les délectations.

Mais le Philosophe dit, *Metaph.*, X, 13: « Les choses qui ne peuvent exister dans le même sujet sont contraires. » Or il est des délectations qui ne peuvent être en même temps dans le même sujet (2). Donc certaines délectations sont contraires les unes aux autres.

(1) Les objets différents, comme les substances tangibles, les saveurs, les odeurs, les sons, les couleurs exigent des actes différents. Or comme les passions sont produites par les actes et qu'il y a toujours des rapports de similitude entre la cause et l'effet, les actes différents font naître nécessairement des passions différentes. Les passions se distinguent donc immédiatement par les actes, et médiatement par les objets.

(2) Les contraires sont les choses qui ne peuvent être dans le même sujet, comme le chaud et le froid, la maladie et la santé, le vice et la vertu. Or il est des délectations qui ne peuvent

---

in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundùm naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrùm delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum autem delectationis est *bonum*. Cùm igitur *bonum* non sit contrarium bono, sed *bonum* malo contrarietur et *malum* bono, ut dicitur in *Prædicamentis*, videtur quòd delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, « uni est contrarium unum, » ut probatur in X. *Metaphys.* (text. 8). Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est « differentia secundùm formam, » ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 13). Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra: « ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, » secundùm Philosophum, « sunt contraria. » Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X. *Ethic.* Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

(Conclusion. — Puisque certaines délectations s'excluent les unes les autres, elles sont contraires nécessairement.)

Déjà nous l'avons dit : la délectation est dans les affections de l'ame ce que le repos est dans les corps naturels. Or les repos des corps sont contraires, quand ils ont lieu dans des termes opposés, comme celui qui est en haut et celui qui est en bas. Donc il y a dans les affections de l'ame des délectations réciproquement contraires (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les termes de *bien* et de *mal* sont pris, dans le passage du Philosophe, comme synonymes de vertu et de vice. Or deux vices peuvent être opposés réciproquement; mais il n'y a pas de vertu contraire à une autre vertu. Dans les autres choses, par contre, deux biens peuvent être en opposition réciproque : ainsi le chaud et le froid, qui sont l'un bon au feu, l'autre à l'eau. On voit donc qu'une délectation peut être contraire à une autre délectation ; mais il n'y a pas de contrariété possible entre les vertus, parce que cette sorte de bien n'implique des rapports de convenance qu'avec une seule chose, avec la raison (2).

2° Nous devons le répéter, la délectation est dans les affections de l'ame ce que le repos naturel est dans les corps ; car elle s'accomplit et se consomme dans l'objet convenable, qui lui est comme fixé par la nature. Mais

être dans le même sujet ; telles sont les jouissances de la vertu et de la mollesse, de la pauvreté volontaire et de la fortune, de la mortification chrétienne et des voluptés sensuelles.

(1) Les anciens connoissoient deux centres d'attraction physique : le centre de légèreté et le centre de gravité, formant comme des pôles contraires. De même il y a deux centres d'attraction morale : le centre du bien qui attire vers les choses d'en haut, et le centre du mal qui courbe vers les choses d'en bas. Les repos que produisent ces différents centres sont contraires les uns aux autres : car l'aréostat qui plane dans les airs ne peut avoir en même temps son point d'appui sur la terre; et l'homme ne sauroit être au sommet de la vertu, pendant qu'il se vautre dans la fange du vice.

(2) Les choses qui sont en rapport avec une autre chose, sont en rapport entre elles. Or toutes les vertus sont en rapport avec la raison, puisqu'elles doivent être conformes à cette règle du bien moral. Donc elles sont en rapport entre elles; donc elles ne s'excluent pas réciproquement; donc elles peuvent être en même temps dans le même sujet; donc elles ne sont pas contraires les unes aux autres.

Mais les autres biens ne se rencontrent pas dans une mesure unique, car ils se rapportent aux deux parties de notre être. Or tel bien convenable à la raison peut répugner au corps, et réciproquement. Donc il peut y avoir des biens contraires.

(Conclusio. — Cùm aliquæ delectationes se impediant, necesse est quoque aliquas aliis esse contrarias.)

Respondeo dicendum, quòd delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est (art. 2), proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum ei quæ est deorsum, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 34). Unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Philosophi est intelligendum secundùm quod *bonum* et *malum* accipitur in virtutibus et vitiis. Nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut *calidum* et *frigidum*, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti

la tristesse est dans l'ame comme le repos imposé par la violence est dans les corps; car les choses contristantes répugnent à l'appétit animal, de même que le repos causé par la force répugne à la tendance naturelle de la matière. Eh bien, le repos forcé d'un corps est opposé au repos naturel du même corps, comme le dit le Philosophe; la tristesse est donc contraire à la délectation. Mais, d'une autre part, le repos naturel d'un corps est opposé au repos naturel d'un autre corps; donc la délectation est aussi contraire à une autre délectation.

3° Les objets de la délectation produisent non-seulement la diversité matérielle, mais encore la diversité formelle, quand on les perçoit sous des rapports différents. Car la différence rationnelle engendre, comme nous l'avons vu, la différence spécifique de l'acte et de la passion (1).

QUESTION XXXII.

Des causes de la délectation.

Parlons des causes de la délectation.

On demande huit choses sur ce sujet : 1° L'opération est-elle la propre cause de la délectation? 2° Le changement est-il une cause de délectation? 3° L'espérance et la mémoire sont-elles des causes de délectation? 4° La tristesse est-elle une cause de délectation? 5° Les actions des autres sont-elles pour nous une cause de délectation? 6° Les actes de bienfaisance sont-ils une cause de délectation? 7° La ressemblance est-elle une cause de délectation? 8° Enfin l'admiration est-elle une cause de délectation?

(1) Dans cette partie de la *Somme*, XXIII, 1 et 4; XXX, 3 et *passim*.

et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta; tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 54 et 55). Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum, quòd ea in quibus delectamur, cùm sint objecta delectationis, non solùm faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex suprà dictis patet.

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis, in octo articulos divisa.

Deindè considerandum est de causis delectationis.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm operatio sit causa propria delectationis. 2° Utrùm motus sit causa delectationis. 3° Utrùm spes et memoria. 4° Utrùm tristitia. 5° Utrùm actiones aliorum sint nobis delectationis causa. 6° Utrùm benefacere alteri sit causa delectationis. 7° Utrùm similitudo sit causa delectationis. 8° Utrùm admiratio sit causa delectationis.

ARTICLE I.

L'opération est-elle la propre cause de la délectation?

Il paroît que l'opération n'est pas la propre cause de la délectation. 1° La délectation implique l'action d'un objet sur les sens ; car elle suppose la perception, comme nous l'avons dit souvent. Or les objets perceptibles des opérations sont avant ces opérations mêmes. Donc l'opération n'est pas la cause propre, première de la délectation.

2° La délectation se trouve surtout dans l'obtention de la fin, car c'est là qu'est le principal but de la concupiscence. Or on ne se propose pas toujours pour fin l'opération, mais souvent la chose opérée. Donc l'opération n'est pas nécessairement, essentiellement la cause de la délectation.

3° Le repos et l'oisiveté sont la cessation du travail. Or ces deux choses font naître la délectation, comme le dit le Philosophe. Donc le travail, l'opération n'est pas l'unique cause de la délectation.

Mais le Stagyrite dit, *Ethic.*, VII, 12 et 13, — X, 4 et 5 : « La délectation est l'effet d'une opération naturelle non empêchée. »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, la délectation présuppose l'acquisition d'un bien convenable et la connoissance de cette acquisition; puisque, d'un autre côté, ces deux choses sont une véritable opération, il s'ensuit que l'opération est nécessairement la cause de la délectation.)

La délectation consiste dans deux choses, comme nous l'avons dit ailleurs : dans l'acquisition d'un bien convenable et dans la connoissance de cette acquisition. Or ces deux choses, et l'acquisition du bien et la connoissance de cette acquisition sont deux opérations, et l'opération propre est

---

ARTICULUS I.

Utrùm operatio sit causa propria delectationis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in I. *Rhetor.*, *delectari* consistit in hoc quòd sensus aliquid patiatur; requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (qu. 31, art. 1). Sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quàm ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissimè consistit in fine adepto; hoc enim est quod præcipuè concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in I. *Rhetor.* (cap. 11 et suprà). Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, VII. et X. *Ethic.*, quòd « delectatio est operatio connaturalis, non impedita. »

(Conclusio. — Cùm omnis delectatio consecutionem boni convenientis et hujusmodi adeptionis cognitionem requirat, et utrumque in quadam operatione consistat, omnem delectationem aliquam operationem consequi necessum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 31, art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio est operatio quædam, similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione, ipsa etiam operatio pro-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 5, quæstiunc. 4.

elle-même un bien. On voit donc que la délectation trouve nécessairement sa source et sa cause dans l'opération.

Je réponds aux arguments : 1° Pour que les objets des opérations produisent la délectation, il faut qu'ils nous soient unis de quelque manière : ou par la connoissance seule, comme lorsque nous avons du plaisir dans la vue ou dans la considération d'une chose ; ou par la connoissance jointe à d'autres particularités, comme lorsque nous trouvons de la satisfaction dans la pensée que nous possédons un bien, tel que les richesses, les honneurs. Si donc ces choses font naître la délectation dans notre ame, c'est que nous nous les représentons comme possédées par nous : Car « il y a un grand plaisir, dit le Philosophe, à se voir le possesseur d'un bien, » plaisir qui trouve son principe dans l'amour naturel de soi. Eh bien, qu'est-ce que c'est que posséder une chose? C'est en user ou pouvoir en user, ce qui suppose l'opération. Nous devons donc le répéter, l'opération est la cause de la délectation.

2° Lorsqu'on se propose pour fin, non pas l'action même, mais la chose faite, l'œuvre ne délecte qu'autant qu'elle est possédée ou accomplie. Nous voilà donc encore ramenés à l'usage ou à l'opération (1).

3° Pour que l'opération soit délectable, elle doit être proportionnée à la nature de l'agent ; et pour qu'elle ait cette proportion, elle doit rester dans une certaine mesure, puisque les forces de l'homme sont limitées. Quand donc l'opération dépasse cette juste mesure, elle cesse d'être proportionnée et délectable pour devenir laborieuse, pénible, affligeante ; alors la cessation du travail, le jeu, tout ce qui donne le repos fait naître le plaisir, parce que tout cela enlève la peine et la tristesse causées par l'opération (2).

(1) L'amateur musicien chante pour le chant même, et se délecte dans les ravissantes modulations de sa voix ; mais le peintre dessine pour l'œuvre, et trouve la satisfaction dans le tableau.

(2) « On achète toujours le plaisir par la douleur ; non-seulement par des douleurs invo-

---

pria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quòd omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cùm delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocunque alio modo simul cum cognitione, sicut cùm aliquis delectatur in hoc quòd cognoscit se habere quodcunque bonum, putà divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi. Quæ quidem non essent delectabilia nisi in quantum apprehenduntur ut habita, ut enim Philosophus dicit in II. *Polit.* (cap. 2) : « Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium ; » quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quàm uti eis, vel posse uti, et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quòd omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa sunt delectabilia in quantum sunt habita vel facta, quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

Ad tertium dicendum, quòd operationes sunt delectabiles in quantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cùm autem virtus humana sit finita, secundùm aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit sibi proportionata nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians; et secundùm hoc, otium et ludus et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt in quantum auferunt tristitiam, quæ est ex labore.

ARTICLE II.

Le changement est-il une cause de délectation?

Il paroît que le changement ou le mouvement n'est pas une cause de délectation. 1° Comme nous l'avons vu, la cause de la délectation, c'est le bien acquis et présent ; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, VII : « La délectation ne doit pas être comparée à une production, mais à l'opération d'une chose déjà produite. » Or une chose qui se change en une autre chose n'est pas encore cette chose, mais elle est pour ainsi dire en voie de la produire ; car, selon le Stagyrite, tout changement implique la production et la destruction. Donc le changement n'est pas une cause de délectation (1).

2° Le mouvement suppose la peine et la fatigue. Or la fatigue et la peine ne font pas naître la délectation, mais plutôt la tristesse. Donc le mouvement n'est pas une cause de délectation.

3° Le changement implique une certaine innovation, qui est contraire à l'habitude. Or l'habitude rend les choses agréables, délectables, comme l'enseigne le Philosophe. Donc le changement n'est pas une cause de délectation.

Mais saint Augustin dit, *Confess.*, VIII, 3 : « Seigneur mon Dieu, puisque vous êtes à vous-même votre éternelle joie et que certaines de

lontaires, qui ont leur cause dans la nature ; mais par des douleurs voulues, recherchées, établies par des hommes. Nous ne trouverions aucun plaisir dans les mets et dans le breuvage, si nous n'avions éprouvé les souffrances de la soif et de la faim ; et ceux qui aiment à boire, mangent des choses salées pour exciter en eux une ardeur importune par elle-même, mais qui fait que l'on boit avec plus de délices. » (Saint Augustin, *Confess.*, VIII, 3.)

(1) Comme nous l'avons vu souvent dans notre saint auteur, les anciens distinguoient deux sortes de mouvement : le mouvement de l'être imparfait ou potentiel, qui acquiert son développement, qui devient ce qu'il n'étoit pas, qui change ; puis le mouvement de l'être parfait ou actuel, qui agit, opère, se transporte d'un lieu dans un autre. Le mot *mouvement* signifie donc, dans l'ancienne école, changement, action et locomotion.

ARTICULUS II.

Utrùm motus sit causa delectationis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd motus non sit causa delectationis. Quia sicut suprà dictum est (qu. 21, art. 1), bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis ; unde Philosophus in VII. *Ethic.* dicit, quòd « delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis. » Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundùm quòd « omni motui adjungitur generatio et corruptio, » ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 24). Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipuè laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quòd sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in I. *Rhetor.* (cap. 11, ut suprà). Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VIII. *Confess.* (cap. 3) : « Quid est hoc, Domine Deus meus, cùm tu in æternum tibi ipsi

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 2 ad 3.

vos créatures se réjouissent immuablement en vous, d'où vient-il qu'on se réjouit sur la terre dans des retours alternatifs de bien et de mal, de prévarication et de pénitence (1). » Les hommes se réjouissent donc dans certaines vicissitudes; donc le changement est une cause de délectation.

(CONCLUSION. — Le changement est délectable dans toutes les choses qui forment la délectation.)

Il y a trois choses à considérer dans la délectation : le bien convenable, l'union avec le bien et la connoissance de cette union. Or le changement est délectable, comme le prouve le Philosophe, dans ces trois choses. D'abord il l'est dans le bien. Comme notre nature est muable, une chose peut nous convenir dans un temps et ne pas nous convenir dans un autre : ainsi le feu du foyer nous convient en hiver, mais non pas en été. Ensuite le changement est délectable dans l'union avec le bien. L'action continue augmente l'effet : ainsi l'on se chauffe d'autant plus que l'on reste plus longtemps près du feu. Mais la capacité naturelle est renfermée dans une certaine mesure; lors donc que la présence d'un bien dépasse cette juste proportion, on le voit s'éloigner avec plaisir (2). Enfin le changement est délectable dans la connoissance de l'union qu'on a avec le bien. L'homme désire connoître les objets parfaitement, sous tous les rapports. Mais il est des choses qu'on ne peut considérer, saisir, embrasser tout entières à la fois; on aime donc à les voir changer, afin que leurs aspects divers, se présentant les uns après les autres, tombent tous sous la perception. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Confess.*, IV, 11 : « Lorsqu'on te parle, ô mon ame, tu ne désires pas que chaque syllabe reste, mais qu'elle passe, afin que les autres viennent et que tu entendes

(1) Il s'agit, dans ce passage, de la joie que les saints dans le ciel et les justes sur la terre éprouvent de la conversion des pécheurs. — Au reste, toute cette doctrine est exprimée dans le proverbe : « Varietas delectat. »

(2) Voilà pourquoi l'on ne peut prendre qu'une certaine quantité de nourriture.

---

sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant; quòd hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet? » Ex quo accipitur quòd homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus: et sic motus videtur esse causa delectationis.

(CONCLUSIO. — Motus est causa delectationis, quoad omnia quæ in ipsa delectatione reperiuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis et tertium quod est cognitio hujus conjunctionis; et secundùm hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* et in I. *Rhetor.* Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur in nobis delectabilis, propter hoc quòd natura nostra transmutabilis est, et propter hoc quòd est nobis conveniens nunc non erit conveniens postea, sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte verò boni delectantis quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis, quia actio continuata alicujus agentis auget effectum : sicut quantò aliquis diutiùs appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit; et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte verò ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum perfectum. Cùm ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in IV. *Confess.* (cap. 11) : « Non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliæ veniant et totum audias. » Ita sem-

tout le discours (1). » Cependant les choses qui forment un ensemble et qui n'existent pas simultanément, donnent beaucoup plus de joie quand on peut les embrasser toutes à la fois, que lorsqu'on les saisit les unes après les autres. Supposez donc un être immuable de sa nature, dont la continuité du bien ne puisse dépasser la capacité naturelle et qui ait la faculté de réunir à la fois sous son regard toutes les choses qui font son bonheur, le changement ne sera point agréable à cet être (2); et plus la délectation se rapprochera de ce type, de ce modèle, plus elle pourra se prolonger sans modification.

Je réponds aux arguments : 1° L'être qui change n'est pas encore entièrement ce qu'il doit devenir, mais il commence à l'être et le changement le délecte d'autant. Néanmoins la délectation n'est pas parfaite en lui ; car c'est dans les choses immuables qu'elle trouve ses charmes et ses attraits les plus grands. Le changement produit encore le plaisir par une autre cause : c'est qu'il fait cesser ou rend convenable, comme nous l'avons dit, ce qui nous étoit contraire.

2° Le mouvement et le changement causent la peine et la lassitude, quand ils dépassent les forces naturelles; mais ils peuvent aussi écarter ce qui déplaît, et voilà comment ils font naître la délectation.

3° Si l'habitude rend les choses agréables, c'est qu'elle les rend pour ainsi dire naturelles; car l'habitude est une seconde nature. Le changement n'est donc pas une cause de satisfaction parce qu'il déroge à l'habi-

(1) « O mon ame, pourquoi sors-tu de l'ordre, au lieu d'y ramener la chair? Les choses dont elle fait passer le sentiment jusqu'à toi, sont les parties d'un tout que tu ne saurois embrasser. Elles te plaisent néanmoins, ces parties; mais si tes sens étoient capables de saisir le tout, tu voudrois que ce qui te fait plaisir passât, pour avoir le plaisir beaucoup plus grand de voir le tout. C'est ce que te montre celui de tes sens par où tu entends ce qu'on te dit. Tu ne désires pas que chaque syllabe reste, mais qu'elle passe, afin que les autres viennent et que tu entendes tout le discours. Car le tout, quand on peut l'embrasser dans son ensemble, fait beaucoup plus de plaisir que les parties. Mais notre Dieu, le Dieu qui a créé l'univers, est bien au-dessus de ces choses et fait bien un autre plaisir. Au lieu que les choses passent pour faire place à d'autres qui doivent leur succéder, il ne passe point, lui, parce qu'il ne peut rien venir à quoi il doive faire place. Attache-toi donc à ton Dieu. »

(2) Il s'agit là, comme on le voit, de l'Etre nécessaire, qui renferme tout et qui sait tout.

---

per omnia, ex quibus unum aliquid constat et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quàm singula, si possint sentiri omnia. Si ergo sit aliqua res, cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quantò aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tantò plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod movetur, etsi nondum habeat perfectè id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur, et secundùm hoc ipse motus habet aliquid delectationis; deficit tamen à delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis in quantum per ipsum fit aliquid conveniens, quod priùs conveniens non erat, vel desinit esse, ut suprà dictum est

Ad secundum dicendum, quòd motus laborem et lassitudinem inducit, secundùm quòd transcendit habitudinem naturalem, sic autem motus non est delectabilis, sed secundùm quòd removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quòd id quod est consuetum efficitur delectabile in quantum efficitur naturale; nam « consuetudo est quasi altera natura. » Motus autem est delectabilis, non quidem quòd receditur à consuetudine, sed ma-

tude, mais parce qu'il interrompt des actes qui pourroient, en se continuant, détruire ou du moins affoiblir une faculté naturelle. On voit donc que le changement et l'habitude trouvent l'un et l'autre, dans la nature, leurs délices et leurs attraits.

ARTICLE III.

L'espérance et la mémoire sont-elles des causes de délectation?

Il paroît que l'espérance et la mémoire ne sont pas des causes de délectation. 1° La délectation a pour objet le bien présent, comme le dit saint Jean Damascène. Or la mémoire et l'espérance ont pour objet des choses absentes; car l'une se rapporte au passé, et l'autre au futur. Donc l'espérance et la mémoire ne sont pas des causes de délectation.

2° La même chose ne peut produire des choses contraires. Or l'espérance produit l'affliction; car il est écrit, *Prov.*, XIII, 12 : « L'espérance différée afflige l'ame. » Donc l'espérance n'est pas une cause de délectation.

3° Si l'espérance se rapproche de la délectation en ce qu'elle a le bien pour objet, nous devons en dire autant de l'amour et de la concupiscence. Donc l'espérance n'est pas plus que la concupiscence et que l'amour la cause de la délectation.

Mais l'Apôtre dit, *Rom.*, XII, 12 : « Vous réjouissant dans l'espérance; » et le Prophète, *Ps.* LXXVI, 4 : « Je me suis souvenu de Dieu, et j'ai trouvé ma joie (1). »

(Conclusion. — Comme, d'une part, la délectation trouve son principe dans la présence du bien convenable; comme, d'un autre côté, la mémoire

(1) Saint Augustin dit sur le mot de l'Apôtre : « Vous espérez le ciel : donc vous vous réjouissez. Car les travaux, les peines, les souffrances ne peuvent être sans joie pour ceux qui attendent un bonheur éternel, immense, infini. »

Tout le monde a compris la parole du roi-prophète : J'ai été abattu, dit-il, par les scandales qui règnent dans le monde, et l'affliction m'a jeté dans un abîme de douleurs; « mon

---

gis secundùm quòd per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

ARTICULUS III.

Utrum spes et memoria sint causæ delectationis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd memoria et spes non sunt causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 13). Sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria præteritorum, spes verò futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, « idem non est causa contrariorum. » Sed spes est causa afflictionis; dicitur enim *Proverb.*, XIII : « Spes quæ differtur affligit animam. » Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quàm conconcupiscentia vel amor.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, XII : « Spe gaudentes; » et in *Psalm.* LXXVI : « Memor fui Dei, et delectatus sum. »

(Conclusio. — Cùm delectatio ex boni convenientis præsentia et conjunctione nascatur, cumque memoria et spes bonum conveniens

(1) De his etiam infrà, quæs.t 40, art. 2; qu. 30, art. 1, ad 3; et in XII. *Metaphys.*, lect. 6, col. 5.

et l'espérance rendent le bien présent de quelque manière, ces deux choses produisent la délectation.)

La délectation prend son origine dans la présence, sentie ou perçue, du bien convenable. Or les choses peuvent nous être présentés de deux manières : rationnellement, au moyen de la perception, comme le connu est dans le connoissant par sa ressemblance; puis réellement, comme les choses sont unies les unes aux autres d'une manière quelconque, soit en acte, soit en puissance. Et comme l'union réelle, fondée sur les choses, est plus grande que l'union rationnelle, reposant sur la similitude dans la perception : de même l'union actuelle est plus intime que l'union potentielle. D'après ces principes, quelle est la plus grande des délectations ? C'est d'abord la délectation des sens, parce qu'elle implique la présence réelle des choses. En deuxième ligne vient la délectation de l'espérance; car elle suppose l'union fondée non-seulement sur la perception, mais encore sur la faculté ou la possibilité d'atteindre le bien délectable. Enfin se présente au dernier rang la délectation de la mémoire, parce qu'elle renferme uniquement l'union produite par la perception.

Je réponds aux arguments : 1° On peut dire, absolument parlant, que l'espérance et la mémoire se rapportent aux choses absentes; mais il n'en est pas moins vrai que leur objet est présent relativement, sous quelque rapport, soit par la perception seulement, soit par la perception et par la faculté, du moins putative, d'obtenir le bien délectable.

2° La même chose peut, sous différents rapports, engendrer des choses contraires. Ainsi l'espérance, représentant le bien futur comme présent, fait naître la délectation; puis sentant l'absence du bien, elle donne le jour à la tristesse.

ame a refusé toute consolation. » Mais « j'ai cherché Dieu..., j'ai tendu les mains vers lui pendant la nuit, et je n'ai pas été trompé.... Je me suis souvenu de Dieu.... » je me suis rappelé sa justice et ses bienfaits; alors « j'ai retrouvé ma joie. »

---

aliquo modo præsens constituant, etiam memoria et spes sunt causæ delectationis.)

Respondeo dicendum, quòd delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundùm quod sentitur vel qualitercunque percipitur. Est autem aliquid *præsens nobis* dupliciter : uno modo secundùm cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundùm suam similitudinem; alio modo secundùm rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur, vel actu vel potentia, secundùm quemcunque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundùm rem, quàm secundùm similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu, quàm in potentia. Ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solùm est delectabilis conjunctio secundùm apprehensionem, sed etiam secundùm facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundùm quid sunt præsentia, scilicet vel secundùm apprehensionem solam, vel secundùm apprehensionem et facultatem, ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet idem secundùm diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes in quantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; in quantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

3° L'amour et la concupiscence sont aussi, de même que l'espérance, des causes de délectation. Le bien-aimé délecte, parce que l'amour l'unit au cœur aimant par des rapports intimes; la chose désirée délecte, parce qu'on désire ce qui plaît; enfin l'espérance délecte, parce qu'elle renferme, outre ces choses, l'assurance plus ou moins certaine de posséder un jour le bien convenable. L'espérance produit donc la délectation plus que l'amour et la concupiscence, parce qu'elles n'ont aucune certitude d'obtenir le bien; plus surtout que la mémoire, parce qu'elle se rapporte aux choses passées.

ARTICLE IV.

La tristesse est-elle une cause de délectation?

Il paroît que la tristesse n'est pas une cause de la délectation. 1° Le contraire n'est pas la cause de son contraire. Or la tristesse est le contraire de la délectation. Donc elle n'en est pas la cause.

2° Les contraires produisent des effets contraires. Or le souvenir des choses agréables produit la délectation. Donc le souvenir des choses affligeantes fait naître la douleur, non la joie.

3° La tristesse est à la délectation ce que la haine est à l'amour. Or la haine ne produit pas l'amour, mais plutôt le sentiment contraire. Donc la tristesse n'engendre pas la délectation.

Mais le roi-prophète dit, *Ps.* XLI, 4 : « Mes larmes m'ont servi de pain le jour et la nuit. » Or le mot *pain* signifie, là, soutien du cœur, réfection de l'ame, pour ainsi dire restauration de la joie (1). Donc la tristesse donne la délectation.

(1) « Ecoutez, vous qui craignez de pleurer : les larmes versées dans le Seigneur n'épuisent pas; elles sont, au contraire, le pain de l'homme pécheur, la nourriture et le soutien de son

Ad tertium dicendum, quòd etiam amor et concupiscentia delectationem causant. Omne autem amatum fit delectabile amanti, eo quòd amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cùm concupiscentia sit præcipuè appetitus delectationis; sed tamen spes in quantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quàm illa; et similiter magis quàm memoria, quæ est de eo quod jam transiit.

ARTICULUS IV.

Utrùm tristitia sit causa delectationis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, « contrariorum contrarii sunt effectus (2). » Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis è converso, ut suprà dictum est (qu. 29, art. 2). Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XLI dicitur : « Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte. » Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ, quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

(1) De his etiam infrà, qu. 35, art. 5, ad 1; et qu. 48, art. 1, in corp.

(2) Ut ex Philosopho colligitur, lib. *Problematum*, sect. 8, § 7, ubi absurdum esse ait ut contraria idem efficere posse dicantur.

(CONCLUSION. — La tristesse présente produit la délectation en renouvelant le souvenir d'une chose aimée, et la tristesse passée la produit en rappelant la délivrance d'un mal.)

On peut distinguer deux sortes de tristesse : l'une présente, existant actuellement; l'autre passée, existant dans la mémoire. Or ces deux sortes de tristesse sont une cause de délectation. D'abord la tristesse présente fait naître une certaine jouissance, comment? en évoquant le souvenir d'une chose aimée, dont l'absence afflige, il est vrai, mais dont la seule idée réjouit. Ensuite la tristesse passée donne du plaisir, en rappelant la délivrance d'une peine, d'une douleur. On répute pour un bien l'absence du mal; aussi l'homme sentit-il la joie s'accroître dans son cœur, lorsqu'il voit une souffrance passée, un péril évité, un malheur conjuré. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei,* XXII, cap. ult. : « Souvent nous nous rappelons nos tristesses avec joie, nos douleurs avec jouissance, et ce souvenir augmente notre reconnoissance et notre bonheur (1). » Et encore, *Confess.*, II, 3 : « Plus le péril du combat a été grand, plus est grande la joie de la victoire. »

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche que le contraire ne soit, accidentellement, la cause de son contraire : c'est ainsi que le froid produit le chaud, comme le dit Aristote. La tristesse peut donc être une cause accidentelle de la délectation, et cela parce qu'elle réveille le souvenir, la pensée, l'idée d'un bien convenable.

2° Assurément les choses affligeantes ne délectent pas comme telles,

ame, le soulagement et la consolation de son cœur, la source de son bonheur et la cause de sa joie. » (Cassiodore.)

(1) Saint Augustin examine la question : Comment les saints dans le ciel jouissent-ils d'un bonheur parfait, s'ils se rappellent leurs péchés? Saint Grégoire répond, *Moral.*, IV : « On aime à se rappeler ses infortunes : le voyageur arrivé au port parle avec bonheur de la tempête, et le guerrier avec orgueil des périls de la guerre. Quand les saints dans le ciel se rappellent leurs fautes, ils ne s'en affligent pas, puisqu'elles n'existent plus; mais ils se réjouissent de les avoir effacées dans les eaux de la pénitence, et s'enflamment d'amour pour Dieu qui les a pardonnées. »

(CONCLUSIO. — Tristitia secundùm quod est in actu, causa delectationis esse potest, in quantum memoriam rei dilectæ parit; tristitia autem in memoria existens causa fit delectationis ex subsequenti mali evasione.)

Respondeo dicendum, quòd tristitia potest dupliciter considerari : uno modo secundùm quod est in actu; alio modo secundùm quod est in memoria, et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis in quantùm facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem; nam carere malo accipitur in ratione boni. Unde secundùm quòd homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundùm quod Augustinus dicit, XXII. *De Civit. Dei*, quòd « sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde ampliùs læti et grati sumus. » Et in lib. II. *Confess.*, dicit (cap. 3), quòd « quantò majus fuit periculum in prælio, tantò majus erit gaudium in triumpho. »

Ad primum ergo dicendum, quòd contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII *Physic.* (text. 8); et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quòd tristia memo-

comme renfermant la tristesse; mais elles délectent en réveillant dans l'homme la pensée qu'il est délivré du mal. Pareillement les choses agréables peuvent faire naître la douleur, par cela qu'elles sont passées.

3° La haine peut aussi produire l'amour comme cause accidentelle : ainsi l'on voit des hommes s'aimer parce qu'ils en détestent un autre.

ARTICLE V.

Les actions des autres sont-elles pour nous une cause de délectation?

Il paroît que les actions des autres ne sont pas pour nous une cause de délectation. 1° La cause de ce doux sentiment, c'est le bien qui nous est uni. Or les opérations des autres ne nous sont pas unies. Donc elles ne sont pas pour nous une cause de délectation.

2° L'action est le bien propre de l'agent. Si donc les actions des autres nous étoient une cause de plaisir, nous devrions en dire autant de tous les biens qu'ils possèdent, et nous tomberions dans le faux.

3° L'action nous donne des jouissances, parce qu'elle procède d'habitudes qui sont en nous comme une seconde nature; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 2 : « Le plaisir qu'on trouve dans une action prouve l'existence d'une habitude. » Or les actions des autres proviennent d'habitudes qui ne sont pas en nous, mais en eux. Donc les actions des autres ne sont pas pour nous, mais pour leurs auteurs, une cause de délectation.

Mais le Disciple bien-aimé écrit, II *Jean*, I, 4 : « J'ai eu beaucoup de joie de trouver plusieurs de vos fils marchant dans la vérité. »

(Conclusion. — Puisque nous nous délectons quand on nous fait du bien, qu'on nous loue ou qu'on nous honore, les actions des autres sont pour nous une cause de délectation.)

---

rata, in quantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed in quantum ab eis homo liberatur; et similiter memoria delectabilium, ex eo quòd sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quòd odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se in quantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

ARTICULUS V.

Utrùm actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd actiones aliorum non sunt nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa : quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis in quantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), quòd « signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. » Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum non sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est, quod dicitur in secunda Canonica *Joannis :* « Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate. »

(Conclusio. — Cùm delectemur si quis boni aliquid nobis faciat, si quis nos laudet aut honoret, actiones aliorum nobis delectabiles esse, certum est.)

Nous devons le redire toujours, la délectation suppose deux choses : l'acquisition d'un bien convenable et la connoissance de cette acquisition. D'après cela, les actions des autres peuvent être pour nous une cause de délectation dans trois cas. D'abord, quand elles nous procurent un bien : ainsi nous trouvons du plaisir dans les actions de ceux qui nous accordent des graces, des avantages, des prévenances, parce que c'est un bien d'être traité favorablement. Ensuite, quand elles nous donnent des connoissances ou l'estime de nous-même : ainsi les hommes reçoivent avec satisfaction les louanges et les honneurs, parce qu'ils y puisent l'opinion qu'ils possèdent des biens précieux ; ils trouvent de la joie principalement dans les éloges des sages et des gens de bien, parce qu'ils y voient une plus juste appréciation de leur mérite ; quelques-uns savourent aussi délicieusement la flatterie (1), parce qu'elle se cache sous les dehors de la véritable louange. Et comme on aime le bien et qu'on admire ce qui est grand, les témoignages d'amour et d'admiration renferment aussi des charmes et des attraits ; car ils font naître dans l'homme l'opinion de sa bonté et de sa grandeur. Enfin les actions des autres nous donnent du plaisir, quand elles sont bonnes ou quand elles sont mauvaises : quand elles sont bonnes, parce que l'amour, unissant les cœurs, nous fait regarder le bien de notre ami comme notre propre bien ; quand elles sont mauvaises, parce que la haine, divisant les hommes, les opposant les uns aux autres, nous fait regarder le bien de notre ennemi comme nous étant contraire. Voilà pourquoi l'Apôtre dit de la charité, I *Cor.*, XIII, 6 : « Elle ne se réjouit point de l'iniquité, mais elle se réjouit dans la vérité. »

Je réponds aux arguments : 1° Les actions des autres peuvent nous être

(1) Si le saint docteur avoit plus consulté son esprit que son cœur, nous doutons qu'il eût dit *quelques-uns*. Sans doute la flatterie manifeste révolte notre orgueil, parce qu'elle nous traite comme dupes ; mais quand elle est voilée convenablement, elle prend tout dans ses filets, tout si ce n'est la vraie sainteté ! C'est là « l'huile du pécheur » dont David, *Ps.* CXL, 5, ne

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo in quantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum : et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt sunt nobis delectabiles, quia benè pati ab alio est delectabile. Alio modo secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni : et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse ; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicujus boni et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis et in admiratione haberi est delectabile, in quantum per hoc sit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo in quantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium, propter vim amoris qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi, et propter odium quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I. *ad Corinth.*, XIII, quòd « charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. »

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio

unies de trois manières, comme nous l'avons dit, par l'effet, par la connoissance et par l'affection.

2° L'action est un bien pour l'agent, lorsqu'elle est bonne. L'objection va donc contre le dernier mode de délectation, mais elle ne prouve pas contre les deux premiers.

3° Sans doute les actions des autres ne procèdent pas d'une habitude qui soit en moi ; mais elles peuvent me faire connoître une habitude semblable que je possède, ou je puis m'approprier par l'amour l'habitude qui produit ces actes ; et dans ces deux cas, je sens la joie s'emparer de mon cœur.

ARTICLE VI.

Les actes de bienfaisance sont-ils une cause de délectation ?

Il paroît que les actes de bienfaisance ne sont pas une cause de délectation. 1° Comme nous l'avons dit souvent, la délectation trouve son origine dans la possession du bien convenable. Or les actes de bienfaisance n'acquièrent pas le bien, tant s'en faut qu'ils le livrent et le répandent. Donc ils sont plutôt une cause de tristesse que de délectation.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 7 : « La parcimonie est plus naturelle à l'homme que la prodigalité. » Or, d'une part, la prodigalité produit les actes de bienfaisance et la parcimonie les empêche de naître ; d'une autre part, les actions naturelles engendrent le bien-être et le plaisir dans tous les cœurs. Donc les actes de bienfaisance ne sont pas une cause de délectation.

3° Les effets contraires procèdent de causes contraires. Or certains actes de malfaisance, comme vaincre, blâmer, réprimander, punir, sont pleins

vouloit point « graisser sa tête ; » huile d'autant plus pénétrante qu'elle est plus douce, parce qu'elle évite les obstacles, tourne les difficultés et prévient la résistance.

---

alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo ; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo ; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quòd operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile : vel faciunt mihi æstimationem sive apprehensionem proprii habitus, vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI.

Utrùm benefacere alteri sit causa delectationis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut suprà dictum est (art. 3). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quàm delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quod « illiberalitas connaturalior est hominibus, quàm prodigalitas. » Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere à benefaciendo. Cùm ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII et X. *Ethicor.*, videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad *malefacere*, sunt naturaliter homini de-

de douceur. Donc les actes de bienfaisance produisent plutôt la tristesse que la joie.

Mais le Philosophe dit, *Polit.*, II, 3 : « Rien n'est plus agréable que de prêter du secours et de faire du bien à ses amis. »

(CONCLUSION. — Les actes de bienfaisance peuvent produire la délectation par leur effet, par leur fin et par leurs principes.)

Les actes de bienfaisance peuvent produire la délectation par trois causes. D'abord par leur effet, qui est le bien du prochain : puisque l'union causée par l'amour nous fait regarder comme nôtre ce qui appartient à l'objet aimé, nous nous réjouissons du bien que nous faisons aux autres, et principalement à nos amis, comme de notre propre bien. Ensuite par leur fin : quand nous exerçons la bienfaisance, que nous répandons des biens, des faveurs, nous espérons en être récompensés, soit par Dieu, soit par les hommes ; or l'espérance est une source de contentement et de joie. Enfin par leurs principes, qui sont au nombre de trois. Le premier de ces principes, c'est la faculté de faire du bien : quand nous distribuons des faveurs, des bienfaits, des dons, nous concevons la pensée que nous possédons des biens surabondants ; et nous nous réjouissons en les versant dans le sein de nos frères comme les hommes se réjouissent dans leurs œuvres et dans leurs enfants, parce qu'ils y voient les fruits de leur vie, de leurs forces, de leurs biens. Le deuxième principe, c'est l'habitude, qui rend la bienfaisance pour ainsi dire naturelle, et voilà pourquoi le cœur libéral donne avec bonheur. Enfin le troisième principe se trouve dans le motif : notre cœur nous porte à combler de faveurs ceux que nous aimons ; or tout ce que nous faisons pour nos amis nous offre des charmes et des douceurs, car l'amour est une des principales causes de la délectation.

---

lectabilia : sicut vincere, redarguere, vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I. *Rhet.* Ergo benefacere magis est causa tristitiæ, quàm delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit I. *Polit.*, quod « largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum. »

(CONCLUSIO. — Alteri benefacere causa est delectationis ex comparatione affectus finis, et multiplicis benefaciendi principii.)

Respondeo dicendum, quòd hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum : et secundum hoc in quantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos sit aliis, præcipuè amicis, sicut in bono proprio. Alio modo per comparationem ad finem : sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel à Deo, vel ab homine ; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparationem ad principium, et sic hoc quod est benefacere alteri potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi : et secundum hoc benefacere alteri sit delectabile, in quantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare : et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale, unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum : putà cùm aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui ; omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Je réponds aux arguments : 1° La largesse nous donne de la joie, quand elle nous révèle notre propre bien; mais lorsqu'elle le répand et le dissipe follement, elle nous prépare des regrets.

2° Quand la prodigalité dépasse la mesure de la modération, elle offense l'amour de soi : voilà pourquoi le Philosophe la dit contraire à la nature.

3° Ces trois choses, vaincre, reprendre et punir ne nous donnent pas de la joie parce qu'elles affligent les autres, mais parce qu'elles manifestent nos avantages et que nous aimons plus notre propre bien que nous ne détestons le mal du prochain. Pourquoi donc la victoire a-t-elle tant de douceurs pour les ames? Parce qu'elle atteste notre valeur et notre supériorité; et les jeux, les joûtes, les luttes, tous les exercices semblent mesurer leurs attraits sur l'espoir qu'ils donnent de l'emporter sur un rival, de surmonter un adversaire. Réprimander et reprendre peuvent être une double source de jouissance : car ces actes d'autorité nous donnent le sentiment de notre sagesse et de notre élévation, vu qu'ils appartiennent au sage et au supérieur, puis ils peuvent concourir au bien de ceux qui nous sont confiés par le devoir ou par la charité. Quant à l'action de punir, elle comble la colère de joie : l'homme blessé par une offense se croit humilié, pour ainsi dire amoindri dans son être (1); il veut sortir de cette infériorité, et la réparation de l'injure par le châtiment semble le relever de son abaissement et le rétablir dans sa véritable grandeur. On le voit donc, faire du bien délecte par soi; mais faire du mal ne réjouit que d'une manière accidentelle, en mettant en relief notre propre bien.

(1) Pour *mépriser*, le latin dit *parvi facere*, traiter comme une petite chose. Le Philosophe *Reth.*, II, 2, se sert d'un mot semblable, ὀλιγωρεῖν, ὀλιγωρία.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio in quantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed in quantum evacuat proprium bonum potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quòd prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ; et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quòd vincere, redarguere et punire non est delectabile in quantum est malum alterius; sed in quantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quàm odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc sit æstimatio propriæ excellentiæ; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio et in quibus potest esse victoria, sunt maximè delectabiles, et universaliter omnes concertationes secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa; uno modo in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ, increpare enim et corrigere est sapientum et majorum; alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo, alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est. Irato autem est delectabile punire, in quantum videtur removere apparentem minorationem quæ videtur esse ex præcedenti læsione : cum enim aliquis ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quòd benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICLE VII.

La ressemblance est-elle une cause de délectation?

Il paroît que la ressemblance n'est pas une cause de délectation. 1° L'empire et le commandement impliquent dissemblance. Or le Philosophe dit, *Rhet.*, I, 11 : « Le commandement et l'empire font naturellement plaisir. » Donc la dissemblance est, plutôt que la ressemblance, une cause de délectation.

2° Rien n'a plus de dissemblance avec la délectation que la tristesse. Or, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VII, « ceux qui sont dans la tristesse recherchent la délectation avec le plus d'ardeur. » Donc ce n'est pas la ressemblance, mais la dissemblance qui est une cause de délectation.

3° Ceux qui sont comblés de délices et de plaisirs n'en éprouvent pas de la joie, mais du dégoût, témoin l'homme rassasié de nourriture. Donc la ressemblance n'est pas une cause de délectation.

Mais la ressemblance produit l'amour : nous l'avons prouvé dans une question précédente. Or l'amour engendre à son tour la délectation. Donc la ressemblance est une cause de délectation.

(Conclusion. — Par cela même que la ressemblance produit l'amour, elle est une cause de délectation.)

La ressemblance est une sorte d'union qui, rendant les choses un avec nous, les rend aimables et par conséquent délectables (1). Quand les choses qui nous ressemblent n'amoindrissent pas, mais augmentent notre propre bien, elles sont délectables absolument, sans réserve ni partage : ainsi l'âge mûr l'est à l'âge mûr, la jeunesse à la jeu-

(2) Tous les êtres forment un seul ordre, un seul système, un seul tout, pourquoi? Parce que l'affinité rapproche, groupe, unit comme en faisceau les choses semblables. Toutes les langues ont un proverbe qui constate cette loi. Le poète grecque dit : Εγνω δὲ φῶρ τε φωρα και λύκος λυκον; le latin : Simile simili gaudet; l'allemand : Gleich und Gleich gesell sich gern; et nous : Qui se ressemble s'assemble.

ARTICULUS VII.

Utrùm similitudo sit causa delectationis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed « principari et præesse naturaliter est delectabile, » ut dicitur in I. *Rhetor.* (ut sup.). Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis, quàm similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed « illi qui patiuntur tristitiam, maximè sequuntur delectationes, » ut dicitur in VII. *Ethicor.* Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis, quàm similitudo.

3. Præterea, illi, qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas, sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est, quod similitudo est causa amoris, ut dictum est suprà (qu. 78, art. 3). Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

(Conclusio. — Similitudo, quæ amoris est causa, dilectationis quoque causa est.)

Respondeo dicendum, quòd similitudo est quædam unitas; unde id quod est simile, in quantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 3). Et siquidem id quod est simile proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delec-

nesse; mais quand elles blessent notre bien propre, elles engendrent accidentellement dans notre ame la tristesse et le dégoût, non par la ressemblance et l'union qu'elles ont avec nous, mais par le préjudice qu'elles causent à un objet encore plus un avec nous. Or les choses qui nous ressemblent peuvent attaquer notre propre bien de deux manières. D'abord elles peuvent en détruire la juste proportion par excès : car le bien convenable, surtout celui du corps, la santé par exemple, consiste dans une certaine mesure; et voilà pourquoi la nourriture surabondante, ou les plaisirs excessifs des sens produisent le dégoût. Ensuite les choses semblables peuvent contrarier directement le bien propre; ainsi les potiers se détestent les uns les autres, non parce qu'ils sont potiers, mais parce qu'ils se nuisent dans des avantages qu'ils recherchent comme leur bien, soit dans leur réputation d'habileté, soit dans les profits de leur industrie.

Je réponds aux arguments. 1° Puisque le prince et les sujets sont unis par des rapports plus ou moins étroits, l'autorité suppose une ressemblance, non pas d'égalité, mais de supériorité; car elle repose sur une plus grande somme de bien particulier. L'empire fait donc naître dans l'homme le sentiment de son mérite, attendu qu'il appartient aux sages et aux meilleurs (1); puis il fait du bien aux autres, vu qu'il les gouverne, les dirige et les protége; il est donc une double source de satisfaction.

2° La délectation n'est pas semblable à la tristesse de l'affligé, mais elle est conforme à sa nature; car les choses affligeantes contrarient le

(1) Ce mot seul explique l'origine du pouvoir. Dans les temps d'ordre et de calme, sous l'empire de la justice et des lois conservatrices de la société, l'autorité repose sur une supériorité qui est le fait de la nature et partant un don de Dieu : supériorité spirituelle dans la théocratie, par la doctrine; supériorité morale comprenant la vertu, les services rendus, la naissance, le nom; supériorité materielle, qui a sa source dans la puissance ou dans la fortune. Mais comme les causes contraires produisent des effets contraires, dans les époques de trouble et de désordre, pendant les révolutions violentes, sous le règne de la force brutale et du fait accompli, c'est toujours le plus scélérat qui triomphe, comme disoit Mirabeau.

---

tabile : putà homo homini, et juvenis juveni; si verò sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans, non quidem in quantum est simile et unum, sed in quantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum : bonum enim præcipuè corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum, sicut figuli abominantur alios figulos non in quantum sunt figuli, sed in quantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm quædam sit communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo, tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni. Sapientum enim et meliorum est principari et præesse : unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitia contrariatur proprio bono ejus qui

bien propre, tandis que les choses agréables le favorisent. Si donc l'homme affligé désire la délectation, c'est qu'il y voit le remède de ses souffrances, et partant une source de bien. Ainsi l'on recherche plus les jouissances corporelles que les jouissances spirituelles, parce que les premières forment, mais non pas les dernières, le contraire de certaines douleurs; ainsi l'animal recherche uniquement les satisfactions charnelles, parce qu'il ne souffre que dans les organes; ainsi l'enfance et la jeunesse recherchent avant tout le plaisir, parce qu'elles traversent des vicissitudes souvent pénibles pendant la période de croissance; ainsi le mélancolique recherche avec ardeur la volupté, parce que son corps, rongé par une humeur viciée, le soumet à de nombreuses souffrances.

3° Comme le bien-être corporel consiste dans une certaine mesure, l'excès des choses semblables contrarie le bien propre de l'homme, et fait naître par cela même la tristesse et le dégoût.

ARTICLE VIII.

L'admiration est-elle une cause de délectation?

Il paroît que l'admiration n'est pas une cause de délectation. 1° L'admiration est le propre de l'ignorance, comme le dit saint Jean Damascène. Or ce n'est pas l'ignorance, mais plutôt la science qui fait naître le contentement et la jouissance. Donc l'admiration n'est pas une cause de délectation.

2° D'après le Philosophe, l'admiration est le commencement de la sagesse, c'est comme la voie qui mène à la recherche de la vérité. Or il est plus doux de contempler la vérité connue que de la rechercher quand on ne la connoît pas; car l'investigation rencontre des obstacles et des difficultés, tandis que la contemplation ne connoît point d'entraves. Puis

---

tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, in quantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quàm delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infrà dicetur (qu. 35, art. 5); et deinde etiam est quod omnia animalia naturalia appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum: et propter hoc etiam juvenes maximè delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti; et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendam tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII. *Ethic.*, (ut supra).

Ad tertium dicèndum, quòd bona corporalia in quadam mensura consistunt; et ideò superexcessus similium corrumpit proprium bonum, et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans, in quantum contrarius bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII.

Utrùm admiratio sit causa delectationis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantis naturæ, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 22). Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in principio *Metaph.* (cap. 2). Sed delectabilius est contemplari jam cognita, quàm inquirere ignota, ut Philosophus dicit in X. *Ethic.*, (cap. 5, vel 7); cùm hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem

donc que la délectation trouve son origine dans l'acte accompli librement, l'admiration n'est pas une cause, mais un obstacle de la délectation.

3° L'habitude est une source de plaisir, car on se complaît dans les actes qu'elle accompagne. Or les choses auxquelles on est habitué ne causent pas l'admiration, comme le dit saint Augustin. Donc l'admiration contrarie la cause de la délectation.

Mais le Philosophe dit, *Rhet.*, I, 11 : « L'admiration est une des causes de la délectation. »

(CONCLUSION. — Comme l'admiration renferme l'espoir d'obtenir la connoissance d'une chose qu'on désire de savoir, elle est une cause de délectation.)

Il est doux d'obtenir une chose désirée, comme nous l'avons dit ailleurs ; et plus le désir a été vif, plus il s'est enflammé dans les ardeurs de l'amour, plus la possession a de charmes et de délices. Le désir donc, s'augmentant lui-même, augmente la délectation par cela qu'il engendre l'espoir de la jouissance ; car nous avons vu précédemment que le désir, secondé par l'espérance, devient une source de plaisir. Eh bien, l'admiration, c'est le désir de savoir causé dans l'homme par la vue d'un effet dont il ignore ou dont ses facultés ne peuvent découvrir la cause : elle produit donc la délectation, parce qu'elle renferme l'espoir d'acquérir la connoissance d'une chose qu'on désire de savoir. Voilà pourquoi nous trouvons du plaisir et des jouissances dans le merveilleux, dans tout ce qui est rare, comme aussi dans la représentation des choses qui ne sont pas agréables par elles-mêmes : car notre esprit aime à comparer les objets divers qui le frappent, parce que « la comparaison, dit le Philosophe, est un acte naturel de la raison ; » et voilà aussi pourquoi « nous

---

non habeat : delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII. *Ethic.* (ut supra). Ergo admiratio non est causa delectationis ; sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur ; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus *super Joan.* (tract. 24). Ergo admiratio contrariatur causæ dilectationis.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in I. *Rhetor.*, (cap. 11), quod « admiratio est delectationis causa. »

(CONCLUSIO. — Admiratio ut sibi adjungitur spes consequendi cognitionem ejus, quod quis scire desiderat, maxima est delectationis causa.)

Respondeo dicendum, quòd adipisci desiderata est delectabile, ut suprà dictum est (art. 2, ad 3), et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est (art. 3), quòd ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio, desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius : et ideo admiratio est causa delectationis, in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat ; et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia « conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, » ut Philosophus dicit in sua *Poët.*; et propter hoc

nous complaisons dans la délivrance d'un grand péril, parce que cet heureux événement nous paroît une sorte de prodige et de merveille. » C'est encore Aristote qui le remarque (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'admiration ne produit pas la délectation parce qu'elle implique l'ignorance, mais parce qu'elle éveille le désir de connoître et qu'elle procure effectivement des connoissances en faisant découvrir le vrai des choses.

2° On peut considérer la délectation sous un double point de vue, comme nous le savons : relativement au repos dans le bien, puis relativement à la perception de ce repos. Sous le premier rapport, comme il est plus parfait de contempler la vérité connue que de la rechercher quand on l'ignore, la contemplation renferme plus de charmes que l'investigation. Mais sous le dernier rapport, la recherche du vrai peut offrir, par accident, plus d'attrait que sa possession, pourquoi ? parce qu'elle renferme un plus vif désir, qui est sans cesse ranimé par le sentiment de l'ignorance. C'est pour cela que l'homme trouve tant de plaisir dans les choses qu'il apprend ou qu'il découvre.

3° On aime à faire les choses auxquelles on est habitué, parce qu'elles forment comme une seconde nature : mais les choses rares ont aussi leurs charmes, soit parce qu'on veut pénétrer ce qu'elles offrent de mystérieux, soit parce que l'ame, enflammée dans les ardeurs de ce désir, porte toute son activité sur les objets qui ont l'attrait de la nouveauté ; car l'action la plus parfaite, dit le Philosophe, produit une plus parfaite délectation.

(1) Cela peut montrer avec quel discernement on a contesté les faits les plus incontestables pour voiler les merveilles que la grace opère dans les ames, pour retrancher les miracles de la vie des saints.

---

etiam « liberari à magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, » ut dicitur in primo *Rhetor.* (cap. 11).

Ad primum ergo dicendum, quòd admiratio non est delectabilis in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam, et in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non æstimabat.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio duo habet : scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cùm sit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles, quàm inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quòd ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ : unde maximè homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt consueta sunt delectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia ; sed tamen ea quæ sunt rata possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira ; vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intensè in novitate operetur, ut dicitur in X. *Ethic.*, (cap. 4 sive 5), perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUESTION XXXIII.

Des effets de la délectation.

Après avoir étudié la nature et les causes de la délectation, nous devons examiner ses effets.

On demande quatre choses ici : 1° La délectation produit-elle la dilatation du cœur? 2° Produit-elle le désir ou la soif d'elle-même? 3° Gêne-t-elle l'usage de la raison? 4° Enfin perfectionne-t-elle l'opération?

ARTICLE I.

La délectation produit-elle la dilatation du cœur?

Il paroît que la délectation ne produit pas la dilatation du cœur. 1° La dilatation de l'ame est l'effet de l'amour; car l'Apôtre dit, II *Cor.*, VI, 11 : « Notre cœur s'est dilaté; » et le Prophète, parlant du précepte de la charité, *Ps.* CXVIII, 96 : « Votre commandement est très-large (1). » Or la délectation diffère spécifiquement de l'amour. Donc la dilatation du cœur n'est pas l'effet de la délectation.

2° La dilatation augmente la susceptibilité, la capacité, la faculté de recevoir. Or l'action de recevoir appartient au désir, car elle concerne

(1) Saint Chrysostôme dit sur le passage de saint Paul, *Homil.*, XI : « Comme la chaleur matérielle dilate les corps, ainsi la charité dilate les cœurs, parce qu'elle est un feu spirituel. » — « Et quelle n'est pas l'étendue du cœur ainsi dilaté par la charité, reprend saint Ambroise; il embrasse tous les hommes, vu qu'il n'exclut pas ses ennemis de son sein. »

Et Bède écrit sur le texte du Psalmiste : « La loi fut élargie par la charité, car la charité est l'accomplissement de la loi. » Et après avoir cité cette parole du même psaume XXXII : « J'ai couru dans la voie de vos commandements, lorsque vous avez dilaté mon cœur, » le même docteur ajoute : « Quand notre cœur est ouvert, dilaté, la charité s'y répand librement par l'Esprit saint qui nous est donné. Alors, comme rien n'est difficile à l'amour, nous volons dans l'accomplissement des préceptes. »

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm delectationis sit dilatare. 2° Utrùm delectatio causet sui sitim vel desiderium. 3° Utrùm delectatio impediat usum rationis. 4° Utrùm delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I.

Utrùm delectationis sit dilatare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus II. *ad Cor.*, VI : « Cor nostrum dilatatum est; » unde et de præcepto charitatis in *Ps.* CXVIII, dicitur : « Latum mandatum tuum nimis. » Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei

(1) De his etiam infrà, qu. 37, art. 2.

les choses qu'on n'a pas. Donc la dilatation du cœur est plus l'effet du désir que celui de la délectation.

3° La condensation, le resserrement est le contraire de la dilatation. Or ces deux choses sont produites par la délectation ; car lorsqu'une chose nous plaît, nous la condensons pour ainsi dire en nous-mêmes, nous l'étreignons fortement pour la retenir. Donc la dilatation n'est pas produite par la délectation.

Mais le prophète, voulant exprimer l'effet de la joie, dit, *Is.*, LX, 5 : « Vous verrez et vous serez dans l'abondance, votre cœur admirera et sera dilaté. » De plus, la délectation a pris son nom même de *dilatation*, et c'est pour cela qu'elle s'appelle en latin *lætitia* (joie), mot qui a la même racine, comme nous l'avons vu.

(Conclusion. — La dilatation, mot transporté du monde matériel dans le monde moral, est produite par la délectation, d'où l'on dit que l'ame ou les affections de l'homme sont dilatées.)

La latitude ou largeur est une dimension de la grandeur dans les corps, en sorte qu'elle ne s'applique aux affections de l'ame que par métaphore ; et la dilatation est un mouvement dans le sens de la largeur, qui écarte les côtés des objets. Or ce mouvement est produit par les deux choses qui forment la délectation. D'abord par la perception : quand l'homme voit qu'un bien convenable s'est uni à son être, il se conçoit lui-même comme ayant acquis une perfection, qui est un degré de la grandeur spirituelle ; d'où l'on dit que son esprit s'est agrandi, dilaté sous l'influence de la délectation. Ensuite par l'appétit : l'homme voyant et désirant une chose agréable, dont la possession lui promet des douceurs, y donne son assentiment, y prépare son cœur, s'ouvre et s'élargit pour la recevoir et la retenir dans son sein, ce qui fait dire que ses affections sont dilatées par la délectation.

---

nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium, quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est, quod ad expressionem gaudii dicitur *Isa.*, LX : « Videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum. » Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut suprà dictum est (qu. 31. art. 3, ad 3).

(Conclusio. — Delectatio dilatationis est causa secundùm quamdam translationem ex corporibus acceptam, qua animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.)

Respondeo dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis, unde in affectionibus animæ non nisi secundùm metaphoram dicitur, dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundùm duo, quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis ; ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo, et secundùm hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam : et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interiùs rem delectantem.

Je réponds aux arguments : 1° La diversité de similitude permet, dans les attributions métaphoriques, de rapporter le même effet à des causes diverses. Ainsi la dilatation peut s'attribuer à l'amour comme formant une certaine extension, car le cœur aimant s'étend pour ainsi dire aux autres et soigne leur bien comme le sien propre ; puis la même dilatation s'applique à la délectation comme élargissant l'ame, parce qu'elle augmente en elle la capacité de recevoir.

2° Sans doute le désir élargit l'affection par l'image de la chose désirée, mais la délectation l'élargit beaucoup plus par la jouissance de la chose délectable ; car la délectation formant la fin du désir, il est clair que l'ame se dilate beaucoup plus pour recevoir l'objet présent que l'objet absent.

3° L'homme qui trouve la joie dans un objet resserre son ame pour le retenir, mais il la dilate pour en jouir parfaitement.

ARTICLE II.

La délectation produit-elle le désir ou la soif d'elle-même?

Il paroît que la délectation ne produit pas le désir ou la soif d'elle-même. 1° Le mouvement cesse au terme d'arrivée, par le repos. Or la délectation, comme nous l'avons dit ailleurs, est le terme, comme le repos du mouvement causé par le désir. Donc le mouvement du désir cesse quand il est parvenu à la délectation ; donc la délectation ne produit pas le désir d'elle-même.

2° Le contraire n'est pas la cause de son contraire. Or la délectation forme le contraire du désir sous le point de vue de l'objet ; car le désir

---

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphoricè, idem diversis attribui secundùm diversas similitudines. Et secundùm hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cujusdam extensionis, in quantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solùm quæ sua sunt, sed quæ aliorum ; ad delectationem verò pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quòd desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multò magis ex præsentia rei jam delectantis ; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quàm rei non habitæ desideratæ, cùm delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret ; sed cor suum ampliat, ut perfectè delectabili fruatur.

ARTICULUS II.

Utrùm delectatio causet sui sitim vel desiderium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat cùm pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut suprà dictum est (2). Cessat ergo motus desiderii, cùm ad delectationem pervenerit ; non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, « oppositum non est causa sui oppositi. » Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti ; nam desi-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 2, ad 3.

(2) Tum qu. 23, art. 4, cùm explicantur passiones quæ in eadem potentia specie diversæ sunt ; tum qu. 30, art. 2, ubi differentia concupiscentiæ ac delectationis explicatur. Quòd autem oppositum non sit causa oppositi, et quonam sensu, jam notatum est suprà.

est d'un bien non possédé, et la délectation d'un bien possédé. Donc la délectation ne cause pas le désir d'elle-même.

3° Le dégoût répugne au désir. Or la délectation fait souvent naître le dégoût. Donc elle ne produit le désir ni d'elle-même ni d'aucune autre chose.

Mais le Seigneur dit, *Jean*, IV, 13 : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif. » Or, d'après saint Augustin, nous devons entendre par *eau*, dans ce passage, la délectation corporelle (1). Donc, etc.

(Conclusion. — La délectation actuelle produit par accident le désir d'elle-même; mais la délectation existant dans la mémoire le produit directement.)

La délectation peut être considérée sous un double point de vue : comme existant actuellement, dans la réalité des affections; puis comme existant intellectuellement, dans la mémoire. On peut de même prendre le désir de deux manières : dans le sens propre, pour le mouvement de l'ame vers une chose qu'on n'a pas; ensuite dans le sens large, pour la jouissance heureuse, empressée, qui exclut le dégoût.

Si donc vous prenez le mot *désir* dans son acception propre, si vous lui faites signifier l'aspiration de l'ame vers une chose absente : comme la délectation actuelle n'est autre chose qu'un sentiment de joie dans un objet possédé, elle ne produit pas directement le désir d'elle-même, mais elle peut le produire par accident. En effet, nous ne possédons pas toujours parfaitement les choses présentes, et cela peut venir soit de l'objet, soit du sujet de la possession. Quand les choses n'existent pas simulta-

(1) *Tract.*, XV, *in Joan.* : « Qu'est-ce que cette eau qui n'éteint pas la soif? C'est la jouissance et le plaisir renfermés dans le puits ténébreux du siècle. Les habiles du monde jettent dans ce puits le sceau de la cupidité, et la plupart en ramènent des vivres, des vêtements, des parures, des maisons, des palais, des domaines; mais quand on n'y jette que le filet de la justice et de la raison, même celui du savoir, on en retire rarement quelque bien. Toutefois n'accusez pas la Providence : le juste vit dans l'abondance au sein de la médiocrité, mais l'homme cupide est dans la misère au milieu des richesses; car les viandes du monde, quand elles ne sont point assaisonnées par la sagesse, irritent la faim au lieu de la calmer. »

---

derium est boni non habiti, delectatio verò boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causa fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Joan.*, IV : « Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. » Per aquam autem significatur, secundum Augustinum, delectatio corporalis. Ergo, etc.

(Conclusio. — Delectatio secundùm quòd est in actu, non nisi per accidens sitim vel desiderium sui ipsius causat; ut vero in memoria est, et non in actu, sitim et sui desiderium causat per se.)

Respondeo dicendum, quòd delectatio dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd est in actu; alio modo secundùm quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi : uno modo propriè, secundùm quòd importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundùm quòd importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solùm per accidens; si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem. Sed contingit rem præsentem non perfectè haberi, et hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei ha-

nément, tout entières à la fois, nous les recevons par parties, d'une manière successive; et la joie que nous trouvons dans ce que nous en avons, nous fait désirer d'obtenir ce que nous n'en avons pas; ainsi celui qui entend avec plaisir les premiers pieds d'un vers veut en entendre les derniers, comme le remarque saint Augustin. De là, presque toutes les jouissances corporelles se font désirer elles-mêmes jusqu'à leur épuisement total, et cela parce qu'elles suivent un mouvement progressif, ainsi qu'on le voit dans l'usage des aliments. Ensuite quand les choses existent simultanément, qu'elles se présentent avec toute leur perfection, nous pouvons encore les posséder imparfaitement dans le principe, les acquérir peu à peu, par degrés : de là celui qui trouve du bonheur et de la joie dans la connoissance incomplète de la vérité divine veut la connoître complètement; et c'est dans ce sens qu'on peut entendre la parole de la Sagesse, *Eccli.*, XXIV, 29 : « Ceux qui me boivent auront encore soif. »

Maintenant, si l'on prend le désir dans son sens large, pour cette intensité d'affection qui exclut le dégoût, je dis que les délectations spirituelles excitent au plus haut point le désir d'elles-mêmes. Lorsque les délectations corporelles s'augmentent ou se prolongent au-delà d'une certaine mesure, elles dépassent la capacité naturelle de l'homme et lui deviennent importunes et fastidieuses, comme on le voit dans la nourriture; à peine en a-t-il obtenu toutes les douceurs, qu'il les rejette pour en chercher d'autres. Les délectations spirituelles, au contraire, n'excèdent jamais la capacité naturelle, mais elles perfectionnent notre être; plus nous épuisons pour ainsi dire leurs charmes à longs traits, plus nous y trouvons de bonheur et de jouissances, à moins toutefois qu'elles ne causent accidentellement la lassitude corporelle par le labeur assidu que les actes de l'intelligence imposent aux organes. On peut entendre

---

bitæ, eo quòd res habita non est tota simul; unde successivè recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat : sicut qui audit primam partem versus et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit IV. *Confess.* Et hoc modo omnes ferè delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim quousque consummuntur, eo quòd tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cùm aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfectè habet, sed paulatim acquirit; sicut in mundo percipientes aliquid imperfectè de divina cognitione, delectamur, et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis, secundùm quòd potest intelligi quod habetur. *Eccl.*, XXIV : « Qui bibunt me, adhuc sitient. »

Si verò per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maximè faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt super excrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum; et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi fortè per accidens, in quantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur *Eccli.*, XXIV : « Qui bibunt

aussi dans ce sens la parole déjà citée, *Eccli.*, XXIV, 29 : « Ceux qui me boivent auront encore soif ; » et le prince des apôtres dit des anges qui connoissent Dieu parfaitement et se réjouissent en lui, I *Pierre*, I, 12 : « Ils désirent de le voir. »

Enfin, quand on prend la délectation dans le sens large, lorsqu'on la considère comme existant non pas actuellement, mais dans la mémoire, il faut dire qu'elle peut produire naturellement le désir et la soif d'elle-même. En effet, mettez l'homme dans la même disposition qui lui a rendu précédemment une chose délectable, vous lui verrez former le vœu de retrouver la jouissance de cette chose ; mais s'il est dans une disposition contraire, le souvenir de la délectation fera naître en lui, non plus le désir, mais le dégoût ; tel est le sentiment que l'idée de la nourriture, par exemple, éveille dans l'homme rassasié.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la délectation est parfaite, elle forme le repos complet et le mouvement du désir cesse entièrement ; mais lorsque la délectation est imparfaite, le désir ne cesse pas tout-à-fait de se mouvoir, car il continue de poursuivre ce qui lui manque.

2° Quand nous possédons une chose imparfaitement, nous la possédons sous un rapport et ne la possédons pas sous un autre. Nous pouvons donc en avoir tout ensemble et le désir et la délectation.

3° La délectation produit autrement le désir, autrement le dégoût : nous avons expliqué cela tout à l'heure.

ARTICLE III.

La délectation gêne-t-elle l'usage de la raison?

Il paroît que la délectation ne gêne pas l'usage de la raison. 1° Rien ne favorise plus l'usage de la raison que le repos ; d'où le Philosophe dit,

---

me, adhuc sitient ; » quia etiam de angelis, qui perfectè Deum cognoscunt et delectantur in ipso, dicitur I. *Petri*, I : quòd « desiderant in eum conspicère. »

Si verò consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile quod præteriit ; si verò immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium : sicut pleno existenti, memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum ; sed quando imperfectè habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quòd id quod imperfectè habetur, secundùm quid habetur, et secundùm quid non habetur ; et ideo simul de eo potest esse et desiderium delectatio.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm delectatio impediat usum rationis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maximè confert ad debitum rationis usum ;

(1) De his etiam infrà, qu. 34, art. 1, ad 1 ; et 2, qu. 15, art. 3 ; et qu. 53, art. 6 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 40, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3, ad 3, et art. 5, quæstiunc. 1, ad 4 ; et qu. 10, de malo, art. 1, ad 7.

Physic., VII, 10 : « L'ame acquiert la science et la prudence dans le calme et le repos; et l'Ecriture, *Sag.*, VIII, 16 : « Entrant dans ma maison, je me reposerai avec elle, » avec la sagesse. Or la délectation est une sorte de repos. Donc elle ne gêne pas, mais elle aide l'usage de la raison.

2° Quand les choses ne sont pas dans le même sujet, elles ne se gênent pas les unes les autres, alors même qu'elles sont contraires. Or la délectation est dans la partie appétitive, et l'usage de la raison dans la partie appréhensive. Donc la délectation ne gêne pas l'usage de la raison.

3° Lorsqu'une chose est entravée par une autre, elle en subit l'action. Or c'est la perception qui agit sur la délectation, et non pas la délectation qui agit sur la perception, puisqu'elle en est l'effet. Donc la délectation n'entrave pas les actes de la raison.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 5 : « La délectation corrompt le jugement de la sagesse. »

(Conclusion. — Les délectations qui viennent de la raison en favorisent l'exercice bien loin de l'entraver; mais les délectations qui viennent du corps le contrarient de différentes manières.)

Le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 5 : « Quand la délectation vient d'une faculté, elle en fortifie l'action; mais elle l'affoiblit, quand elle vient d'une autre cause. » Or certaines délectations viennent de la raison, par exemple celles qui ont leur principe dans la contemplation, dans le jugement, dans le raisonnement : ces délectations-là ne nuisent donc pas à l'usage de la raison, mais elles le favorisent; car ce qu'on fait avec plaisir provoque les soins, l'application, l'assiduité, toutes choses qui tournent à l'avantage de l'action. Nous devons dire le contraire des délectations qui viennent du corps : elles gênent l'exercice de la raison par trois causes. D'abord par la distraction. Les objets délectables sollicitent vivement

---

unde dicitur in VII. *Physic.* (text. 20), quòd « in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; » et *Sap.*, VIII : « Intrans in domum meam conquiescam cum illa, » scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem, quàm à delectatione moveatur, est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. »

(Conclusio. — Delectationes consequentes actum rationis non impediunt, sed magis adjuvant usum rationis; at corporales delectationes variis modis usum rationis quàm maximè impediunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in X. *Ethic.*, « delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ verò impediunt. » Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cùm aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando : et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat, quia illud attentiùs operamur in quo delectamur, attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primò quidem *ratione distrac-*

l'attention, comme nous l'avons vu dans une autre circonstance. Eh bien, quand l'attention s'attache fortement à une chose, elle s'applique moins à d'autres, elle finit même par s'en retirer entièrement (1). Si donc la délectation a des charmes nombreux, de puissants attraits, elle fera de deux choses l'une : ou elle mettra de grands obstacles à l'exercice de la raison, ou elle l'arrêtera tout-à-fait en lui ravissant l'attention de l'esprit. Ensuite par la contrariété. Les délectations qui dépassent une juste mesure, les jouissances excessives sont contraires aux règles de la raison : sous ce rapport, « elles corrompent, dit le Philosophe, *Ethic.*, VI, 5, le jugement de la sagesse pratique ; mais elles ne détruisent pas le jugement de la sagesse spéculative prononçant, par exemple, que le triangle a trois angles égaux à deux angles droits. » L'effet que nous signalions tout à l'heure est plus funeste et plus destructif ; à l'aide du premier obstacle, en écartant l'attention de l'esprit, les voluptés sensibles entravent tout ensemble et la science pratique et la science spéculative. Enfin par une sorte d'enchaînement et de paralysie. La délectation corporelle trouble et bouleverse les organes plus profondément que les autres passions, parce que l'objet présent fait une plus vive impression que l'objet absent ; or ce trouble et ce désordre enchaînent et paralysent les actes de la raison, comme on le voit dans l'homme pris de vin.

Je réponds aux arguments : 1° La délectation corporelle fait reposer le désir dans l'objet délectable, et cause une impression profonde dans les

(1) L'attrait des voluptés sensibles dérobe tellement l'attention de l'homme charnel aux choses de l'esprit, qu'il n'en soupçonne pas l'existence. Ecoutez cet homme amoindri, privé du sens de l'ame ; demandez-lui : Pourquoi le chrétien trouve-t-il une source de bonheur et de délices dans les exercices de la piété, dans les épanchements de la dévotion, dans les transports de l'amour divin? il vous répondra : Parce que des objets imaginaires font naître en lui des sentiments chimériques, parce que c'est un visionnaire, un halluciné. Pourquoi le martyr de la pénitence s'arme-t-il contre lui-même, afin de châtier ses passions, de mortifier son corps, de crucifier sa chair? — Parce que c'est un visionnaire, un halluciné. — Pourquoi les possédés de l'Evangile croyoient-ils être agités par les fureurs de l'esprit malin, les apôtres commander à la nature dans la guérison des malades, les prophètes lire dans l'avenir comme dans un livre ouvert? — Parce que c'étoient des visionnaires, des hallucinés. — « Homme animal » qui « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu (I *Cor.*, II, 14) ! » Pauvre aveugle, qui nous prend en pitié parce que nous ne nions pas les couleurs !

---

tionis, quia sicut jam dictum est (qu. 4, art. 2 ad 3), ad ea in quibus delectamur, multùm attendimus ; cùm autem attentio fortiter inhæsit rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur ; et secundùm hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi trahendo, vel multùm impediet. Secundò *ratione contrarietatis :* quædam enim delectationes maximè superexcedentes sunt contra ordinem rationis ; et per hunc modum Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, putà quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis. » Secundùm autem primum modum utramque impedit. Tertio modo *secundùm quamdam ligationem*, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quàm in aliis passionibus, quantò vehementiùs afficitur appetitus ad rem præsentem, quàm ad rem absentem ; hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quòd delectatio corporalis habet quidem quietem appetitùs in

organes. Or ce repos et cette impression contrarient, l'un souvent, l'autre toujours, les actes de la raison. La délectation corporelle peut donc mettre un double obstacle aux fonctions de l'intelligence.

2° La partie appétitive et la partie appréhensive sont distinctes l'une de l'autre, mais elles ne forment qu'une seule ame. Quand donc l'attention de l'ame se livre aux actes d'une de ces parties de notre être, elle se dérobe aux actes de l'autre partie.

3° L'usage de la raison réclame l'usage de l'imagination et des autres facultés sensitives, qui se servent des organes. Lors donc que le trouble du corps gêne les actes de l'imagination et des autres facultés sensitives, il gêne aussi les actes de la raison.

ARTICLE IV.

La délectation perfectionne-t-elle l'opération?

Il paroît que la délectation ne perfectionne pas l'opération. 1° Toutes les opérations de l'homme dépendent de l'usage de la raison. Or la délectation paralyse, comme nous l'avons vu dans l'article précédent, l'usage de la raison. Donc elle ne perfectionne pas, mais elle entrave les opérations de l'homme.

2° Rien ne perfectionne ni son essence ni sa cause. Or l'opération forme nécessairement, comme le remarque le Philosophe, l'essence ou la cause de la délectation. Donc la délectation ne perfectionne pas l'opération.

3° Si la délectation perfectionnoit l'opération, elle la perfectionneroit comme fin, comme cause ou comme forme. Or elle ne la perfectionne d'aucune de ces manières : pas comme fin, car on ne cherche pas la délectation pour l'action, mais l'action pour la délectation; pas comme cause,

---

delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi, sed ex parte corporis semper habet transmutationem : et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quòd vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem divisæ partes, sed unius animæ; et ideo cùm intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quòd usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali, usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum.

ARTICULUS IV.

Utrùm delectatio perficiat operationem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (art. 3). Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectio sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII. et X. *Ethic.*, quòd oportet ut intelligatur vel *essentialiter* vel *causaliter*. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis è converso, ut suprà dictum est (art. 3); nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim

(1) De his etiam infrà, qu. 34, art. 4, ad 3; et qu. 40, art. 8, in corp.; ut et IV, *Sent.*,

puisque c'est l'action qui produit la délectation ; pas comme forme non plus, vu que la délectation n'est pas une chose habituelle, selon le Philosophe (1). Donc la délectation ne perfectionne pas l'opération.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 5 : « La délectation perfectionne l'opération. »

(Conclusion. — La délectation perfectionne l'opération, soit comme fin qui la termine et la complète, soit comme cause agissante, d'une manière indirecte.)

La délectation perfectionne l'opération de deux manières. Premièrement, comme fin : non pas comme cette fin qui fait produire les choses en provoquant l'action, mais comme la fin qui fait cesser l'action en venant compléter les choses. C'est ainsi que le Philosophe dit, *Ethic.*, X : « La délectation perfectionne l'opération comme la fin qui la termine et l'accomplit ; » formant le repos du désir dans l'objet présent, elle s'ajoute comme bien au bien de l'action. Secondement, comme cause agissante : non pas directement, parce qu'elle « perfectionne l'opération, dit Aristote, ainsi que la santé perfectionne l'homme sain ; » mais indirectement, par cela que l'homme agissant avec joie donne à son action plus de soin, plus d'assiduité, plus d'attention. C'est là ce qui fait encore dire au Stagyrite : « La délectation fortifie ses propres opérations, mais elle affoiblit celles qui lui sont étrangères (2). »

Je réponds aux arguments : 1° Les délectations corporelles, qui ne naissent pas dans l'intelligence, mais dans la partie concupiscible, gênent l'usage de la raison ; mais les délectations spirituelles, qui ont leur

(1) La forme est fixe, stable, permanente, habituelle. Or la délectation n'a pas ces caractères, puisqu'elle est une opération.

(2) La délectation est une perfection, puisqu'elle résulte de l'acquisition d'un bien : donc elle perfectionne l'action en s'y ajoutant. Ensuite elle appelle tous les efforts et toute l'attention de l'agent : elle perfectionne donc encore l'action en en perfectionnant la cause.

---

perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundùm Philosophum in X. *Ethicor.* Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est, quod dicitur ibidem, quòd « delectatio operationem perficit. »

(Conclusio. — Delectatio operationem perficit, cùm per modum supervenientis finis, tum per modum agentis causæ, indirectè tamen.)

Respondeo dicendum, quòd delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis, non quidem secundùm quòd finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundùm quòd omne bonum completivè superveniens potest dici finis; et secundùm hoc dicit Philosophus in X. *Ethic.*, quòd « delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis, » in quantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitùs in bono præsupposito. Secundo modo ex parte causæ agentis : non quidem directè, quia Philosophus dicit in X. *Ethic.*, quòd « perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas. » Indirectè autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementiùs attendit ad ipsam et diligentiùs eam operatur. Et secundùm hoc dicitur in X. *Ethic.*, quòd « delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas. »

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis delectatio impedit actum rationis; sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per de-

dist. 17, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3; et qu. 26, de verit., art. 10, tum in corp., tum ad 2.

origine dans l'intelligence, favorisent les actes de la raison. Il n'est donc pas exact de dire en général, sans réserve, que toute délectation paralyse, entrave l'exercice de la raison.

2° Deux choses peuvent, comme le dit le Philosophe, être cause l'une de l'autre, cause efficiente et cause finale : ainsi l'opération produit la délectation comme cause efficiente ; puis la délectation perfectionne l'opération comme cause finale, ainsi que nous l'avons vu.

3° De là résulte la réponse au troisième argument.

QUESTION XXXIV.

De la bonté et de la malice de la délectation.

Nous devons aborder, présentement, le sujet dont on vient de lire le titre.

On demande quatre choses à cet égard : 1° Toute délectation est-elle mauvaise ? 2° Toute délectation est-elle bonne ? 3° Y a-t-il une délectation qui soit le plus grand bien ? 4° La délectation est-elle la règle et la mesure du bien et du mal moral (1) ?

(1) Les stoïciens condamnoient toutes les délectations comme mauvaises.

Les épicuriens les approuvoient toutes comme bonnes.

Platon disoit qu'elles sont les unes bonnes et les autres mauvaises, mais il n'admettoit pas qu'aucune fût le plus grand bien de l'homme.

Enfin des spiritualistes chagrins nient que la délectation spirituelle soit un critère du bien et du mal, mais les matérialistes soutiennent que la délectation corporelle est elle-même la règle et la mesure du vice et de la vertu.

Telles sont les erreurs que va réfuter saint Thomas dans cette question.

lectationem augetur; delectatio autem quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicitur in II. *Physic.* (text. 30), contingit quòd duo sibi invicem sunt causa, ita quòd unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius : et per hunc modum operatio causat delectationem, sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate, et malitia delectationum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm omnis delectatio sit mala. 2° Dato quòd non, utrùm omnis delectatio sit bona. 3° Utrùm aliqua delectatio sit optima. 4° Utrùm delectatio sit mensura vel regula, secundùm quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICLE I.

Toute délectation est-elle mauvaise?

Il paroît que toute délectation est mauvaise. 1° Ce qui fausse le jugement et paralyse l'usage de la raison est mauvais de sa nature; car, selon l'Aréopagite, « le bien de l'homme est conforme à la raison. » Or la délectation fausse le jugement et paralyse l'usage de la raison, d'autant plus qu'elle est plus vive et plus impétueuse : aussi le Philosophe dit-il que les jouissances charnelles, qui l'emportent en véhémence sur les autres, rendent impossible l'exercice de l'intelligence; et saint Jérôme ajoute, *Super Matth.* : « Le Saint-Esprit ne visite pas l'homme, ni même les prophètes qui accomplissent l'acte conjugal (1). » Donc la délectation est mauvaise de sa nature; donc il n'y en a aucune qui ne mérite ce qualificatif.

2° Ce que fuit l'homme vertueux et ce que recherchent les créatures privées de la vertu, est mauvais de sa nature et doit être évité; car le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 5 ou 8 : « L'homme vertueux est comme la mesure et la règle des actes humains; » et l'Apôtre, I *Cor.*, II, 15 :

(1) Voici le passage de saint Jérôme, *Epist.* XI, *ad Ageruch., de monogam.* : « Lorsque les temps de la captivité approchoient, le Seigneur défendit à Jérémie de contracter mariage, lui disant, *Jérém.*, XVI, 2 : « Vous ne prendrez pas de femme. » Et pendant la captivité, Ezéchiel dit, *Ezech.*, XXIV, 18 : « Ma femme mourut, » et ma bouche s'ouvrit. Car ceux qui sont mariés ne peuvent prophétiser, quand ils accomplissent les devoirs de leur état. » L'interprétation de saint Jérôme repose-t-elle sur le texte biblique? Les Juifs devoient être attaqués, vaincus, massacrés par milliers, conduits captifs sur la terre étrangère. Le Seigneur leur dit : Ne vous mariez point, car vos enfants seront malheureux : « Ne prenez point de femmes.... Car les fils et les filles qui naîtront en ce lieu.... mourront de divers genres de maladies; ils ne seront ni pleurés ni ensevelis; ils seront exposés comme un fumier sur la face de la terre; ils seront consumés par l'épée et par la famine, et leurs corps morts seront en proie aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre. » On voit donc que le Seigneur ne dit pas à Jérémie : « Ne prends point de femme; » car tu ne pourrois plus prophétiser. Quant à Daniel, il raconte que Dieu le chargea d'annoncer au peuple sa volonté; puis il ajoute : « Le soir ma femme mourut, et le lendemain au matin je fis ce que Dieu m'avoit ordonné, » je parlai au peuple. Voilà tout.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis delectatio sit mala.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam et impedit rationis usum, videtur esse secundùm se malum, quia « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De div. Nomin.* Sed delectatio corrumpit prudentiam et impedit rationis usum, et tantò magis quantò delectationes sunt majores : unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 12 vel cap. 19); et Hieronymus etiam dicit, *Super Matth.*, quòd « illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non datur, etiamsi propheta videatur esse, qui officio generationis obsequitur. » Ergo delectatio est secundùm se malum; ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens à virtute, videtur esse secundùm se malum et fugiendum; quia, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 5 vel 8), « virtuosus est quasi mensura et regula humanorum

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 39, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 4; et qu. 15, de verit., art. 4; et in X. *Ethic.*, lect. 1, 2, 3, 4.

« L'homme spirituel juge toute chose. » Or les bêtes et les enfants, qui n'ont pas la vertu, recherchent la délectation, mais l'homme modéré la fuit. Donc la délectation est mauvaise de sa nature et doit être évitée.

3° « La vertu et l'art ont pour objet le difficile et le bon, » dit Aristote, *Ethic.*, II, 3. Or il n'y a point d'art qui ait la délectation pour objet. Donc la délectation n'est pas une chose bonne.

Mais le Prophète dit, *Ps.* XXXVI, 4 : « Délectez-vous dans le Seigneur. » Or l'Ecriture sainte ne peut nous recommander le mal. Donc toute délectation n'est pas mauvaise.

(Conclusion. — Les délectations ne renferment pas toutes un caractère de malice ; mais elles sont bonnes ou mauvaises, selon qu'elles sont conformes ou contraires à la droite raison.)

Parmi les anciens, plusieurs soutenoient, comme le rapporte le Stagyrite, que toutes les délectations sont mauvaises. Ces philosophes, ne distinguant pas d'ailleurs les choses intelligibles des choses sensibles, la raison des sens, voyoient uniquement les délectations qui tombent sous le regard, les délectations corporelles; et quand ils les frappoient d'ostracisme, ils vouloient arracher l'homme aux jouissances immodérées de la chair pour le ramener à la modération de la vertu. Ils se trompoient grossièrement dans leur calcul : comme l'être formé d'un corps et d'une ame ne peut vivre sans plaisir sensible, quand ces moralistes outrés cédoient à l'invincible attrait de la nature, les peuples, suivant plutôt leurs traces que leurs préceptes, poursuivoient les voluptés corporelles avec plus d'ardeur; car dans les actions et dans les passions humaines, où l'expérience a tant d'autorité, l'exemple exerce plus d'influence sur les esprits que les paroles (1).

(1) « Les paroles instruisent, les exemples entraînent : verba docent, exempla trahunt. »

---

actuum; » et Apostolus dicit, I. *ad Cor.* : « Spiritualis judicat omnia. » Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes, fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundùm se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, « virtus et ars sunt circa difficile et bonum, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XXXVI dicitur : « Delectare in Domino. » Cùm igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quòd non omnis delectatio sit mala.

(Conclusio. — Non omnes delectationes malæ sunt, sed quædam malæ, quæ scilicet sunt præter rationem rectam, et quædam bonæ, videlicet quæ sunt secundùm rationem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in X. *Ethic.*, aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ ; nam et in cæteris intelligibilia à sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu, ut dicitur in lib. *De anima;* delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, à delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cùm enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives, exemplo operum, verborum doctrina prætermissa : in operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimùm valet, magis movent exempla quàm verba.

Il faut donc enseigner que les délectations sont, les unes bonnes, les autres mauvaises. Qu'est-ce en effet que la délectation? C'est le repos de la volonté dans un bien aimé, repos qui suit une opération. Voulons-nous donc en pénétrer le caractère et les attributs, nous devons la considérer sous un double point de vue, sous celui du bien et sous celui de l'opération. Eh bien, dans l'ordre moral, on appelle les choses bonnes ou mauvaises, comme nous l'avons vu, selon qu'elles sont conformes ou contraires à la nature; tout comme on dit naturel, dans l'ordre physique, ce qui convient à la nature, et non naturel ce qui lui répugne. De même donc que la physique connoît deux sortes de repos : l'un naturel, en harmonie avec la nature, comme lorsque les graves reposent sur la terre; l'autre non naturel, en discordance avec la nature, comme lorsqu'un corps repose dans l'air; ainsi la morale admet des délectations bonnes ou mauvaises : bonnes, quand l'appétit supérieur ou l'appétit inférieur repose dans des choses conformes à la raison; mauvaises, quand la volonté repose dans des choses contraires à la raison et à la loi de Dieu. Ensuite les opérations sont pareillement de deux sortes : les unes bonnes, les autres mauvaises. Or les délectations ont plus d'affinité avec les opérations que les concupiscences; car elles les accompagnent, tandis que les concupiscences les précèdent. Puis donc que les opérations sont bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont produites par de bonnes ou par de mauvaises concupiscences, nous devons dire, à plus forte raison, que les délectations reçoivent des opérations qui les produisent un caractère de bonté ou de malice.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la délectation naît de la raison, elle ne nuit point à cette faculté; mais elle lui porte préjudice, quand elle provient d'une autre source. Ainsi la délectation corporelle gêne l'usage de la raison, comme nous l'avons vu, soit parce qu'elle fait reposer la

---

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur. *Bonum* enim et *malum* in moralibus dicitur, secundùm quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 3 et art. 9); sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur *naturale* ex eo quòd naturæ convenit, *innaturale* verò ex eo quòd est à natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cùm grave quiescit deorsum; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cùm quiescit sursum : ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundùm quòd appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala ex eo quòd quiescit in eo quod à ratione discordat et à lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis conjunctæ, quàm concupiscentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Unde, cùm concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum verò malæ, multò magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum verò malæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 3), delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales quæ quidem rationis usum impediunt, sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 3), vel

volonté dans un objet qui lui est contraire, et sous ce rapport elle est moralement mauvaise ; soit parce qu'elle arrête les fonctions intellectuelles, comme dans l'accomplissement du devoir conjugal. Sous ce dernier rapport, elle a pour objet une chose conforme à la raison, mais elle lie l'exercice de cette noble faculté par le trouble des organes ; cependant elle n'est point moralement mauvaise, pas plus que le sommeil, car la raison veut elle-même que son exercice soit interrompu quelquefois. Mais si l'enchaînement de la raison dans l'acte conjugal n'est pas mauvais, parce qu'il ne forme aucun péché, ni véniel ni mortel, il vient néanmoins d'un mal moral, de la prévarication de notre premier père ; car ce funeste effet ne devoit pas avoir lieu dans l'état d'innocence, comme on l'a vu dans la première partie de cet ouvrage.

2° L'homme tempéré ne fuit pas toutes les jouissances, mais seulement celles qui sont immodérées et contraires à la raison. Que si les bêtes et les enfants poursuivent les délectations, cela ne prouve pas, bien au contraire, qu'elles soient toutes mauvaises ; car l'être privé de raison cherche le bien convenable par l'appétit naturel, qui vient de Dieu.

3° L'art n'a pas pour objet toutes les choses bonnes, comme nous le verrons plus tard, mais seulement les choses extérieures, qui tombent sous notre activité ; quant aux choses intérieures, comme les actes de l'intelligence, les passions de l'ame, elles forment le domaine de la prudence et de la vertu. Il est d'ailleurs des sortes d'art, tel que celui du cuisinier, du pâtissier, qui se proposent la délectation pour but.

---

per contrarietatem appetitûs qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habeat delectatio quòd sit moraliter mala ; vel secundùm quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundùm rationem receptus; nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quòd hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis. Nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (seu I. part., qu. 98, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quòd autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus à Deo, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infrà dicetur (qu. 57, art. 3). Circa operationes autem et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quàm ars; et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in VII. *Ethic.*

ARTICLE II.

Toute délectation est-elle bonne?

Il paroît que toute délectation est bonne. 1° Il y a trois sortes de bien, comme nous l'avons dit dans la première partie de cet ouvrage : l'honnête, l'utile et le délectable. Or l'honnête et l'utile sont bons. Donc le délectable et partant la délectation l'est aussi.

2° Une chose est bonne par elle-même, selon le Philosophe, quand on ne la recherche pas pour une autre. Or on ne recherche pas la délectation pour une autre chose; car il seroit ridicule de demander à quelqu'un pourquoi il désire le plaisir. Donc la délectation est bonne par elle-même. Mais quand une chose est bonne de cette manière, elle l'est partout et toujours, universellement. Donc toute délectation est bonne.

3° Ce qui est désiré par tous est bon par soi; car « le bien est ce que tous les êtres appètent, » dit le Philosophe. Or tous désirent la délectation, même les bêtes et les enfants. Donc la délectation est bonne par elle-même; donc elle l'est universellement, sans réserve ni restriction.

Mais il est écrit, *Prov.*, II, 14 : « Qui se réjouissent lorsqu'ils ont fait le mal, et tressaillent d'allégresse dans les choses les plus mauvaises (1). »

(Conclusion. — Les délectations sont bonnes ou mauvaises de deux manières : absolument ou relativement.)

Tandis que les stoïciens disoient que toutes les délectations sont mauvaises, les épicuriens soutenoient qu'elles sont toutes bonnes en elles-

(1) Précédemment, 10 et suiv. : « Si la sagesse entre dans votre cœur, et que la science plaise à votre ame, le conseil vous gardera et la prudence vous préservera; afin que vous soyez délivrés de la mauvaise voie et des hommes qui tiennent des discours corrompus, qui abandonnent le chemin droit et qui marchent par des voies ténébreuses, qui se réjouissent

---

ARTICULUS II.

Utrùm omnis delectatio sit bona.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est (seu I. part., qu. 3, art. 3), bonum in tria dividitur, scilicet *honestum*, *utile* et *delectabile*. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundùm se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in I. *Ethic.* Sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum; nam « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I. *Ethic.* Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ. Igitur delectatio est secundùm se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, II : « Qui lætantur cùm malefecerint, et exultant in rebus pessimis. »

(Conclusio. — Non omnes delectationes bonæ sunt, sed quædam sunt simpliciter bonæ, quædam verò bonæ secundùm quid, et his oppositæ sunt delectatio simpliciter mala et secundùm quid mala.)

Respondeo dicendum, quòd sicut aliqui stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita epicuræi posuerunt delectationem se-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 3, ad 2; et art. 4, quæstiunc. 1, per tot.; et in X. *Ethic.*, ut suprà.

mêmes. La cause de cette dernière erreur, c'est que l'école d'Epicure ne distinguoit pas entre ce qui est bon absolument, par essence, toujours, et ce qui est bon relativement, par accident, pour tel ou tel homme, dans telle ou telle circonstance. Ce qui est bon absolument est bon en soi. Or ce qui n'est pas bon en soi peut être bon pour tel ou tel homme dans deux cas. D'abord, quand cette chose lui convient d'après une disposition qui est en lui contrairement à la nature : c'est ainsi qu'il est quelquefois bon au malade de prendre du poison, quoique le poison ne convienne pas généralement à la complexion de l'homme. Ensuite, quand on croit convenable ce qui ne l'est pas, comme il arrive dans le trouble des passions. Maintenant, la délectation est le repos de la volonté dans le bien. Quand donc l'objet où la volonté repose est bon absolument, la délectation l'est au même titre; quand cet objet est bon relativement, la délectation l'est de la même manière, pour tel ou tel, ou selon l'opinion, dans l'apparence.

Je réponds aux arguments : 1° L'honnête et l'utile impliquent la conformité avec la raison; tout ce donc qui est utile ou honnête est bon par cela même. Mais le délectable suppose la convenance avec le désir, qui peut s'écarter de la raison; tout ce donc qui est délectable ne renferme pas nécessairement la bonté morale, qui a sa règle et sa mesure dans la raison.

2° Si l'on ne cherche point la délectation pour une autre chose, c'est qu'elle est le repos dans la fin. Or, quoique la fin soit nécessairement un bien relatif ou apparent, elle peut être bonne ou mauvaise en elle-même, et voilà ce que nous devons dire de la délectation.

lorsqu'ils ont fait le mal et tressaillent d'allégresse dans les choses les plus mauvaises. » Sur quoi Bède dit : « Les méchants se réjouissent, parce qu'ils marchent dans les ténèbres et ne voient point où leurs pas les conduisent; si les passions ne cachoient point à leurs yeux l'abîme qui les attend au terme de la carrière, leurs joies funestes se changeroient en larmes salutaires. » Et saint Grégoire, *Moral.*, VI, 11 : « Comme l'insensé se réjouit des choses qui affligent le sage, ainsi le méchant rit de ce qui fait pleurer l'homme de bien. »

---

cundùm se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quòd non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundùm se bonum est. Contingit autem quod non est secundùm se bonum, esse huic bonum dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundùm dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis : sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitûs in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundùm quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quòd *honestum* et *utile* dicuntur secundùm rationem; et ideo nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundùm appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundùm rationem.

Ad secundum dicendum, quòd ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum, quamvis nunquam sit finis nisi secundùm quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

3° Tous désirent la délectation comme un bien, parce qu'elle est le repos de la volonté dans le bien ; mais comme tout bien désiré n'est pas en soi un véritable bien, toute délectation n'est pas véritablement bonne en elle-même.

ARTICLE III.

Y a-t-il une délectation qui soit le plus grand bien?

Il paroît qu'aucune délectation n'est le plus grand bien. 1° Le progrès n'est pas le plus grand bien, puisqu'il ne peut constituer la fin dernière. Or la délectation suit le progrès ; car elle naît, comme nous l'avons vu, quand l'être est constitué dans son état naturel. Donc aucune délectation n'est le plus grand bien (1).

2° On ne peut augmenter le plus grand bien en y ajoutant. Or la délectation peut être augmentée par l'addition d'un autre bien ; car elle est plus grande avec la vertu que sans la vert u. Donc la délectation n'est pas le plus grand bien.

3° Le bien suprême, tel qu'est le bien existant par lui-même, est universellement bon ; car il précède et domine le bien qui est par accident. Or la délectation n'est pas universellement bonne, puisqu'elle est quelquefois mauvaise. Donc la délectation n'est pas le souverain bien.

Mais la béatitude est le souverain bien, puisqu'elle est la fin de la vie humaine. Or la béatitude implique la délectation ; car il est écrit,

(1) Comme notre traduction le fait assez comprendre, il ne s'agit pas là du souverain bien absolu, nécessaire, existant en lui-même, mais du bien relatif, contingent, communiqué. Tout l'article revient à ces deux mots : la joie que donne la jouissance de Dieu est le plus grand bien que l'homme puisse posséder.

Ad tertium dicendum, quòd hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cùm delectatio sit quies appetitûs in bono; sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et verè bonum, ita non omnis delectatio est per se et verè bona.

ARTICULUS III.

Utrùm aliqua delectatio sit optimum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum; nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem; nam ex eo quòd aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut suprà dictum est (qu. 31, art. 1). Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito (2) potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior; est enim melior delectatio cum virtute, quàm sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut *per se bonum* existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (art. 2). Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra : beatitudo est optimum, cùm sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione; dicitur enim in *Psalm.* XV,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 26; et in X. *Ethic.*, lect. 4.

(2) Sive nihil omnino ei addi potest quo reddi possit vel fieri melius; quia ex quo scilicet optimum supponitur, est in supremo gradu bonitatis. Et hoc mox vocat *per se bonum* (ex græco αὐτάγαθον), quasi *bonum per essentiam, etc.*

Ps. XV, 11 : « Vous me remplirez de joie par votre face, car les délectations sont dans votre main jusqu'à la fin (1). »

(Conclusion. — Il y a une délectation qui est le plus grand bien que l'homme puisse posséder.)

Platon ne disoit, ni comme les stoïciens que les délectations sont toutes mauvaises, ni avec les épicuriens qu'elles sont toutes bonnes ; il les croyoit les unes bonnes et les autres mauvaises, mais il ne vouloit pas qu'aucune puisse être le souverain bien. Autant qu'on peut en juger par ses raisonnements, cette dernière opinion lui a été suggérée par deux idées fausses. Comme il voyoit dans l'usage de la nourriture et des choses pareilles que les plaisirs corporels vont se formant graduellement et s'accomplissant d'une manière successive, il s'imaginoit que toutes les jouissances naissent du mouvement et du progrès ; et puisque le progrès et le mouvement sont des actes de l'être imparfait, il concluoit que la délectation ne peut constituer la perfection dernière, ni partant le souverain bien. Mais tout le monde voit que ces principes ne s'appliquent pas aux délectations spirituelles ; car l'homme se réjouit non-seulement de ses progrès dans la science, en apprenant, mais encore de la science acquise, en contemplant la vérité connue. Ensuite, par souverain bien, le chef de l'Académie entendoit le bien suprême, le bien absolu, existant en lui-même, non communiqué, le bien qui est Dieu. Mais ce n'est point

(1) Saint Augustin entend ces paroles des bienheureux ; voici comment il les interprète : « Vous me rassasierez de joie en me montrant votre face, tellement que mon ame ne cherchera rien au-delà. Vous m'accorderez ce bonheur ineffable, car vous répandez les délectations du commencement à la fin ; votre main bienfaisante et miséricordieuse, semant les graces devant nos pas, nous conduit à travers ce pèlerinage jusqu'à la vue de votre face adorable ; elle nous prend à notre entrée dans cet exil pour nous conduire à la patrie bienheureuse, où cessent les peines et les douleurs, les larmes et les gémissements. »

Cassiodore et Théodoret appliquent la parole du Psalmiste à Jésus-Christ, dans ce sens : Vous me comblerez de joie en me montrant votre face, quand je serai assis à votre droite. Conformément à cette interprétation, plusieurs traduisent : « Vous me comblerez de joie en me montrant votre visage, de délices éternelles à votre droite. » Cette traduction est aussi peu exacte que peu françoise : *delectationes* ne peut remplir les mêmes fonctions que l'ablatif *lætitia*, puis *usque in finem* n'a jamais voulu dire *éternel*.

« Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem. »

(Conclusio. — Possibile est inter humana bona aliquam delectationem optimum esse, quippe quæ hominis beatitudinem consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut stoici ; neque omnes esse bonas, sicut epicuræi ; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas ; ita tamen quòd nulla sit summum bonum vel optimum. Sed quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem, quia cùm videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere (sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi), æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum : unde, cùm generatio et motus sint *actus imperfecti*, sequeretur quòd delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifestè apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solùm delectatur in generatione scientiæ, putà cùm addiscit, aut miratur, sicut suprà dictum est, sed etiam in contemplando secundùm scientiam jam acquisitam. Alio verò modo, quia dicebat *optimum* illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum

ainsi qu'on doit le prendre quand il s'agit des créatures; nous le considérons dans cette question comme possédé par l'homme, comme formant son apanage et sa propriété. Or, en toute chose, le souverain bien, c'est la fin dernière; et cette fin peut être elle-même, ou la chose qui la forme ou l'usage de cette chose : ainsi la fin de l'avare, c'est l'argent ou l'usage de l'argent. En conséquence la fin de l'homme peut être, ou Dieu même qui est le souverain bien absolu, ou la jouissance de Dieu qui forme la délectation dans la fin dernière. Il y a donc une délectation qui est le plus grand bien que l'homme puisse posséder.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les délectations n'ont pas leur principe dans le changement et dans le progrès ; mais plusieurs naissent, comme nous le disions tout à l'heure, des actions parfaites. Une délectation peut donc être le souverain bien, quoiqu'elles ne le soient pas toutes.

2° Il s'agit, dans l'argument, du souverain bien absolu, dont la communication forme tous les biens. Assurément ce bien-là ne peut être augmenté d'aucune manière; mais les autres peuvent l'être par l'addition d'un nouveau bien. Nous pourrions également répondre, avec le Philosophe, que « la délectation n'est pas étrangère à la vertu, mais qu'elle en est la fidèle compagne. »

3° La joie n'est pas le souverain bien comme joie, mais comme repos parfait dans le souverain bien. Une délectation peut donc former le plus grand bien, quoique toutes ne le soient pas, ni même bonnes. Telle ou telle science peut être plus ou moins bonne; mais il y en a une qui renferme tous les degrés de la bonté.

---

autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 8), dupliciter dicitur, scilicet *ipsa res* et *usus rei* : sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundùm hoc, ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine : et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est : ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona : unde ex nullius additione fit melius, sed in aliis bonis, universaliter verum est quòd quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis posset dici quòd « delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, » ut in I. *Ethic.* dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quòd est delectatio, sed ex eo quòd est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quòd omnis delectatio sit optima, aut etiam bona, sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICLE IV.

La délectation est-elle la règle ou la mesure du bien et du mal moral?

Il paroît que la délectation n'est pas la règle ou la mesure du bien et du mal moral. 1° « Toutes les choses sont mesurées par la première de leur genre, » dit le Philosophe, *Metaph.*, X, 1. Or la délectation n'est pas la première des choses morales, car elle est précédée par l'amour et par le désir. Donc la délectation n'est pas la règle ou la mesure du bien et du mal moral.

2° Le Philosophe dit aussi, *Metaph.*, X, 4 : « La mesure et la règle ne doit avoir qu'une seule forme, » et voilà pourquoi « le mouvement est la règle et la mesure de tous les mouvements. » Or les délectations ont des formes diverses et multiples, car les unes sont bonnes et les autres mauvaises. Donc la délectation n'est pas la mesure et la règle des choses morales.

3° On juge plus sûrement de l'effet par la cause que de la cause par l'effet. Or la bonté ou la malice de l'action produisent la bonté ou la malice de la délectation : Car « les délectations sont bonnes ou mauvaises, dit Aristote, *Ethic.*, X, selon qu'elles procèdent d'actions qui ont l'un ou l'autre de ces caractères. » Donc les délectations ne sont pas la mesure et la règle de la bonté ou de la malice dans les choses morales.

Mais saint Augustin, commentant *Ps.* VII, 10 : « Dieu sonde les cœurs et les reins, » dit : « La fin des soins et des pensées, c'est la délectation, que tous s'efforcent d'atteindre (1). » Et le Philosophe,

(1) Dans saint Augustin : « Comme tous s'efforcent d'atteindre la délectation, elle est la fin de leurs soins et de leurs pensées. Dieu connoît donc les cœurs, parce qu'il voit les soins des hommes ; puis il connoît les reins, parce qu'il pénètre leurs pensées. »

ARTICULUS IV.

Utrùm delectatio sit mensura vel regula, secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. « Omnia enim mensurantur primo sui generis, » ut dicitur X. *Metaphys.* (cap. 1, 2 et 3). Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, « mensuram et regulam oportet esse uniformem, » et ideo « motus, qui est maximè uniformis, est mensura et regula omnium motuum, » ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 4). Sed delectatio est varia et multiformis, cùm quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam quàm è converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis, quia « bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes, malæ autem quæ malas, » ut dicitur in X. *Ethic.* Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super illud *Psalm.* VII : « Scrutans corda et renes Deus. » — « Finis curæ et cognitionis, est delectatio ad quam quis nititur pervenire. » Et Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « de-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 3, ad 3.

Ethic., VII, 11 : « La délectation est la fin principale, par laquelle on juge le bien et le mal. »

(Conclusion. — Comme le repos de la volonté et de tout appétit forme la délectation, c'est par la délectation qu'on juge l'homme bon ou mauvais.)

La bonté ou la malice morale réside surtout dans la volonté, comme nous l'avons dit ailleurs ; et l'on connoît la volonté bonne ou mauvaise surtout par la fin. Or la fin, c'est ce dans quoi la volonté repose ; puis le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien, forme la délectation. C'est donc principalement par la délectation de la volonté, qu'on juge l'homme bon ou mauvais. Car l'homme vertueux se complaît dans les œuvres du bien, et l'homme vicieux dans les œuvres du mal. Mais les délectations sensibles ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale. Les aliments flattent, par l'appétit sensitif, l'homme de bien comme le mauvais ; mais l'homme de bien en jouit selon les conseils de la raison, tandis que le mauvais n'écoute pas sa voix.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour et le désir précèdent la délectation dans l'existence, comme sentiments ; mais la délectation précède l'amour et le désir dans l'intention, comme fin. Or la fin, dans les choses pratiques, forme le principe du jugement; c'est donc en elle que se trouve la règle et la mesure du bien et du mal moral.

2° Toutes les délectations n'ont qu'une forme en ce qu'elles sont le repos dans le bien. Elles peuvent donc être, sous ce rapport, la mesure de la bonté et de la malice morale; car l'homme est bon ou mauvais, selon que sa volonté repose dans le bien ou dans le mal.

3° La délectation perfectionne l'action comme fin, nous l'avons vu précédemment ; l'action ne peut donc être parfaitement bonne sans la

---

lectatio est finis architectus (id est) principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem *malum*, hoc autem *bonum* simpliciter dicimus. »

(Conclusio. — Quoniam quies voluntatis et cujuslibet appetitûs in bono est delectatio, ideo secundùm delectationem voluntatis humanæ hominem *bonum* vel *malum* moraliter judicamus.)

Respondeo dicendum, quòd bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut suprà dictum est (qu. 20, art. 1). Utrùm autem voluntas sit bona vel mala, præcipuè ex fine cognoscitur : id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit; quies autem voluntatis et cujuslibet appetitûs in bono, est delectatio; et ideo secundùm delectationem voluntatis humanæ, præcipuè judicatur homo *bonus* vel *malus*. Est enim bonus et virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum, malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitûs sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis. Nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis et malis; sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis; quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, à quo maximè sumitur judicium, sicut à regula vel mensura.

Ad secundum dicendum, quòd omnis delectatio in hoc est uniformis quod est quies in aliquo bono. Et secundum hoc potest esse regula vel mensura; nam ille bonus est, cujus voluntas quiescit in vero bono, malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quòd cùm delectatio perficiat operationem per modum finis, ut suprà dictum est (qu. 33, art. 4), non potest esse

délectation dans le bien, d'autant plus que son caractère moral dépend de la fin. C'est donc la bonté de la délectation qui produit, à certains égards, la bonté de l'action.

QUESTION XXXV.

De la douleur ou de la tristesse considérée en elle-même.

Vient maintenant la douleur ou la tristesse.

Nous allons parler : premièrement, de la tristesse considérée en elle-même ; deuxièmement, de ses causes ; troisièmement, de ses effets; quatrièmement, de ses remèdes ; cinquièmement enfin, de sa bonté et de sa malice.

On demande huit choses sur le premier point : 1° La douleur est-elle une passion de l'ame? 2° La tristesse est-elle la même chose que la douleur? 3° La tristesse ou la douleur est-elle contraire à la délectation? 4° Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation? 5° Y a-t-il une tristesse contraire à la délectation de la contemplation? 6° Fuit-on plus la tristesse qu'on ne recherche la délectation? 7° La douleur du corps est-elle plus grande que la douleur de l'ame? 8° Enfin y a-t-il quatre espèces de tristesse : l'abattement, l'anxiété, la compassion et l'envie?

---

operatio perfectè bona, nisi etiam adsit delectatio in bono, nam bonitas rei dependet ex fine : et sic quodammodo bonitas delectationis, est causa bonitatis in operatione.

QUÆSTIO XXXV.

De dolore, seu tristitia, secundùm se, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de dolore et tristitia.

Et circa hoc primò, considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se. Secundò de causis ejus. Tertiò, de effectibus ipsius. Quartò, de remediis. Quintò, de bonitate vel malitia ejus.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm dolor sit passio animæ. 2° Utrùm tristitia sit idem quod dolor. 3° Utrùm tristitia seu dolor sit contraria delectationi. 4° Utrùm omnis tristitia omni delectationi contrarietur. 5° Utrùm delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. 6° Utrùm magis fugienda si tristitia, quam delectatio appetenda. 7° Utrùm dolor exterior sit major quam dolor interior. 8° De speciebus tristitiæ.

ARTICLE I.

La douleur est-elle une passion de l'ame?

Il paroît que la douleur n'est pas une passion de l'ame. 1° Aucune passion de l'ame n'est dans le corps. Or la douleur est dans le corps; car saint Augustin dit, *De vera relig.*, XII : « La douleur du corps a sa cause dans la détérioration d'un organe que l'ame a vicié par le mauvais usage. » Donc la douleur n'est pas une passion de l'ame.

2° Toute passion de l'ame appartient à la puissance appétitive. Or la douleur n'appartient pas à la puissance appétitive, mais plutôt à la puissance perceptive; car on lit dans le même évêque d'Hippone, *De nat. boni*, XX : « La douleur est causée dans le corps par le sens résistant à un corps plus puissant. » Donc la douleur n'est pas une passion de l'ame.

3° Toutes les passions de l'ame appartiennent à l'appétit animal. Or la douleur n'appartient pas à l'appétit animal, mais à l'appétit naturel; car saint Augustin dit encore, *Super Gen. ad lit.*, XIV : « S'il ne restoit rien de bon dans la nature, la peine ne feroit point éprouver la douleur du bien perdu. » Donc la douleur n'est pas une passion de l'ame.

Mais saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 8, met la douleur au nombre des passions de l'ame, quand il rapporte un vers de Virgile qui dit : « De là leurs craintes et leurs désirs, leurs douleurs et leurs joies (1). »

(Conclusion. — Puisque la douleur est le mouvement de l'appétit sensitif ébranlé par la perception du mal, elle est proprement une passion de l'ame.)

(1) Ce vers est dans le sixième livre de l'Enéide : « Il marque, dit saint Augustin, les quatre grandes passions de l'ame; » il exprime les douloureuses vicissitudes qui purifient les manes de leurs souillures dans l'empire des morts.

ARTICULUS I.

Utrùm dolor sit passio animæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore, dicit enim Augustinus in lib. *De vera Relig.*, quod « dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei quam male utendo, anima corruptioni obnoxiavit. » Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus in lib. *De natura boni* (cap. 20), quod « dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori. » Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem; dicit enim Augustinus VIII. *Super Gen. ad litt.*, (cap. 14) : « Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna. » Ergo dolor non est passio animæ.

Sed contra est, quòd Augustinus XIV. *De Civit. Dei*, (cap. 8), ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgil. : « Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque. »

(Conclusio. — Dolor, cùm sit appetitus sensitivi motus consequens apprehensionem mali, propriissimè passio animæ est.)

(1) De his etiam I. part., qu. 46, art. 6 et 8; et qu. 85, art. 1.

Comme la délectation implique deux choses : l'union d'un bien et la perception de cette union ; de même la douleur emporte deux choses correspondant à celles-là : l'union d'un mal qui prive du bien, puis aussi la perception de cette union. Quand l'objet uni n'est ni bon ni mauvais relativement au sujet qui en subit l'alliance, il ne cause ni délectation ni douleur; d'où il suit que ces deux affections de l'ame sont produites uniquement par le bien et par le mal. Or le bien et le mal entrent, comme tels, dans le domaine de l'appétit ; la délectation et la douleur appartiennent donc à cette puissance de notre être. Mais le mouvement appétitif ou l'inclination qui naît de la perception revient à l'appétit intellectif ou à l'appétit sensitif; car l'inclination naturelle ne suit pas, comme nous l'avons vu, la perception de l'être qui l'éprouve, mais celle d'un autre. Puis donc que la délectation et la douleur présupposent le sentiment ou la perception dans leur sujet, il est clair qu'elles ont pour siége l'appétit intellectif ou l'appétit sensitif. Eh bien, tous les mouvements de l'appétit sensitif sont des passions, principalement ceux qui impliquent le défaut, la défaillance. La douleur donc, siégeant dans l'appétit sensitif, est proprement une passion de l'ame, tout comme l'affection des organes est une véritable passion du corps. C'est dans ce sens que l'évèque d'Hippone appelle spécialement *maladie* la douleur corporelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° La douleur est attribuée au corps, parce que le corps renferme la cause de la douleur, car nous l'éprouvons quand il subit l'atteinte de choses qui lui sont nuisibles. Mais le mouvement, l'impression de la douleur est toujours dans notre partie spiri-

(1) *De Civit. Dei*, XIV, 7 : « Cicéron appelle la tristesse *maladie*, et Virgile lui donne le nom de douleur dans ce vers : « De là leurs douleurs et leurs joies : hinc dolent gaudentque. » Pour moi, je préfère le mot *tristesse;* car l'usage réserve *douleur* et *maladie* pour le corps. »

Respondeo dicendum, quòd sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni et perceptio hujusmodi conjunctionis : ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quicquid autem conjungitur, si non habeat, respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quòd aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis et doloris. *Bonum* autem et *malum*, in quantum hujusmodi, sunt objecta appetitus ; unde patet quòd delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum, nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in 1. dictum est. Cùm igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est, quod dolor, sicut delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut suprà dictum est (qu. 22, art. 1), et præcipuè illi qui defectum sonant. Unde dolor secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissimè dicitur *passio animæ,* sicut molestiæ corporales propriè *passiones corporis* dicuntur. Unde et Augustinus XIV. *De Civit. Dei*, dolorem specialiter *ægritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum, quòd dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cùm patimur aliquod nocivum

tuelle, parce que « le corps ne souffre, dit saint Augustin, que de la souffrance de l'ame (1). »

2° Si l'on dit que la douleur est causée par la sensation, ce n'est pas qu'elle soit l'acte de la partie sensitive, mais c'est qu'elle requiert, comme la délectation, le sentiment.

3° Pourquoi la douleur du bien perdu prouve-t-elle la bonté de la nature? Parce qu'elle seroit l'acte de l'appétit naturel? Non; mais parce que la nature recherche le bien, et que la douleur naît dans l'appétit sensitif quand on en sent la perte.

ARTICLE II.

La tristesse est-elle la même chose que la douleur?

Il paroît que la tristesse n'est pas la même chose que la douleur. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, IV, 12 : « La douleur se dit du corps, et la tristesse de l'ame. » Donc la tristesse n'est pas la même chose que la douleur.

2° La douleur ne ressent que le mal présent, mais la tristesse peut s'affliger du mal passé et du mal futur : ainsi la pénitence est le regret du passé et la crainte de l'avenir (2). Donc la tristesse diffère en tout point de la douleur.

(1) *Super Gen. ad litt.*, II, 24 : « Le corps ne souffre que de la souffrance de l'ame; car le corps ne sent pas, mais c'est l'ame qui sent par le corps. »

(2) L'ame pénitente ne sait avec certitude, ni si elle ne commettra pas de nouveaux péchés dans l'avenir, ni si Dieu lui a pardonné ceux qu'elle a commis dans le passé. Quand Jonas prêcha la pénitence dans Ninive, le roi de cette ville dit, *Jonas*, III, 8 : « Que les hommes et les bêtes soient couverts de sacs, et qu'ils crient au Seigneur de toute leur force. Que chacun se convertisse, qu'il quitte sa voie mauvaise et l'iniquité dont ses mains étoient souillées. Qui sait si Dieu ne se retournera pas vers nous pour nous pardonner, s'il n'apaisera point sa fureur et sa colère. » Sur quoi saint Jérôme dit : « Le Saint-Esprit, craignant que la vue de la miséricorde ne nous arrête dans la voie de la pénitence, nous dit : « Qui sait » si Dieu vous pardonnera? Sans doute nous savons que sa miséricorde n'a pas de bornes, mais nous ne pouvons pénétrer les décrets de son infinie sagesse : je désire plus mon pardon que je ne le connois. Je dis : « Qui sait si Dieu t'a pardonné. »

---

corpori; sed motus doloris semper est in anima, nam « corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit.

Ad secundum dicendum, quòd dolor dicitur esse sensus, non quia sit tactus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quòd dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ, non quia dolor sit actus naturalis appetitus; sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur sequitur dolor in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II.

Utrùm tristitia sit idem quod dolor.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus IV. *De Civ. Dei* (c. 12, circa fin.), quod « dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima. » Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro, sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino à dolore differt.

(1) De his etiam III. part., qu. 15, art. 6; ut et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 26, de verit., art. 3, ad 9, et art. 4, ad 4.

3° La douleur n'est produite que par la sensation du tact, mais la tristesse peut résulter de l'action de tous les sens. Donc la tristesse n'est pas la même chose que la douleur, mais elle s'étend à plus d'objets.

Mais l'Apôtre dit, *Rom.*, IX, 2 : « En moi est une grande tristesse, et dans mon cœur une continuelle douleur; » paroles où les mots *tristesse* et *douleur* expriment une seule et même chose.

(Conclusion. — Quand la douleur se prend en particulier pour la souffrance corporelle (et c'est là son acception la plus fréquente), elle se distingue de la tristesse selon la distinction de la perception intérieure et de la perception extérieure; mais quand elle se prend en général pour toute souffrance, elle est le genre de la tristesse.)

La délectation et la douleur peuvent être causées par une double perception : par celle des sens extérieurs, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, etc.; ensuite par celle du sens intérieur, soit de l'intelligence, soit de l'imagination. La perception intérieure s'étend à plus de choses que la perception extérieure; car tout ce qui tombe sous les sens tombe sous l'esprit, mais non réciproquement. Eh bien, la délectation qui est causée par la perception intérieure, s'appelle seule *joie*, comme nous l'avons dit; puis la douleur qui est produite par la même perception intérieure, se nomme seule *tristesse*. Et comme la délectation qui naît de la perception extérieure retient uniquement le nom de *délectation* sans prendre celui de *joie*, ainsi la douleur qui résulte pareillement de la perception extérieure se contente de l'appellation de *douleur* et n'adopte pas celle de *tristesse*. La tristesse est donc une espèce de la douleur, tout comme la joie en est une de la délectation.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin constate seulement, dans le passage objecté, l'usage du terme *douleur* : effectivement on l'applique le plus souvent aux souffrances du corps, parce qu'elles sont plus connues que celles de l'esprit.

---

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad *Rom.*, IX. « Tristitia est mihi magna et continuus dolor cordi meo; » pro eodem utens tristitia et dolore.

(Conclusio. — Si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est), dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; si verò dolor accipiatur communiter, genus est tristitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt : vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interioris sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quàm exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione cadunt sub interiori, sed non è converso. Sola igitur illa delectatio, quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur; ut suprà dictum est (qu. 31, art. 3); et similiter ille solus dolor, qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille *dolor* qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem *tristitia*. Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli : quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quàm in doloribus spiritualibus.

2° Les sens extérieurs ne perçoivent que les choses présentes; mais le sens intérieur perçoit également les choses présentes, les passées et les futures. En conséquence la tristesse peut s'étendre aux trois temps de la durée, au passé, au présent et au futur; mais la douleur corporelle, suivant la perception des sens extérieurs, ne peut se rapporter qu'au présent.

3° Les choses qui forment le domaine du tact produisent la douleur, et parce qu'elles blessent par un défaut de proportion le sens qui les perçoit, et parce qu'elles sont contraires à la nature; mais si les choses qui sont dans le ressort de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût peuvent aussi blesser le sens qui le saisit, elles ne peuvent contrarier la nature que par leurs rapports avec le toucher. Aussi l'homme qui seul possède la connoissance parfaite dans le genre animal, aime-t-il ces objets pour eux-mêmes, comme sensibles; mais la brute n'y trouve de jouissance et de délectation, selon la remarque du Philosophe, qu'autant qu'ils sont tangibles. En conséquence, lorsqu'ils contrarient la délectation naturelle, on ne dit pas qu'ils causent la douleur, mais plutôt la tristesse, qui est le contraire de la joie animale. Quand donc la douleur se prend en particulier pour la souffrance corporelle, elle se distingue de la tristesse selon la distinction de la perception extérieure et de la perception intérieure; mais quand elle se prend dans un sens général, pour la souffrance du corps et pour celle de l'ame, elle est le genre de la tristesse (1).

(1) Le genre renferme l'espèce, mais non réciproquement; voilà pourquoi tout homme est un animal, mais tout animal n'est pas un homme. Or la douleur, prise dans le sens large, est le genre de la tristesse : donc toute tristesse est douleur, mais toute douleur n'est pas tristesse. En un mot, la douleur se dit de l'ame et du corps, mais la tristesse ne se dit que de l'ame.

Ad secundum dicendum, quòd sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum, quòd sensibilia tactus sunt doloris non solum in quantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum contrariantur naturæ; aliorum verò sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa; alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III. *Ethic.* Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor secundum quod contrariatur delectationi naturali; sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est.

ARTICLE III.

La tristesse ou la douleur est-elle contraire à la délectation?

Il paroît que la tristesse ou la douleur n'est pas contraire à la délectation. 1° « Le contraire n'est point la cause de son contraire, » comme dit l'axiôme. Or la tristesse peut être la cause de la délectation ; car nous lisons, *Matth.*, V, 4 : « Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. » Donc la tristesse n'est pas contraire à la délectation.

2° « Deux contraires ne peuvent prendre leurs qualificatifs l'un dans l'autre. » Or la tristesse porte quelquefois le connotatif de *délectable* ; ainsi l'évêque d'Hippone dit, *Confess.*, III, 2 et 3 : « La douleur délecte dans les représentations théâtrales ; et plus loin, IV, 5 : « Les larmes nous plaisent par leur amertume même (1). » Donc la douleur et la délectation ne sont pas deux contraires.

3° Les contraires ne se servent point de matière, parce qu'ils ne peuvent exister en même temps. » Or la douleur sert de matière à la délectation ; car on lit dans saint Augustin, *De pœnit.*, XIII : « L'ame pénitente doit s'affliger toujours, et toujours se réjouir de son affliction ; » et dans le

(1) L'illustre docteur dit au premier endroit : « J'étois entraîné, subjugué par les spectacles, dont les représentations peignoient le malheureux état de mon ame et versoient de l'huile sur mes passions. Pourquoi donc l'homme aime-t-il à voir ces aventures tragiques qu'on fait passer sous ses regards. Certes, il ne voudroit point en éprouver l'affreuse réalité, mais il veut ressentir la douleur qu'elles font naître en lui : encore une fois, pourquoi cela? Parce que nous avons le cœur corrompu : nous aimons à voir le tableau des passions, quand nous les portons vivaces au fond de nous-mêmes. »

Et dans le second endroit : « D'où vient-il que les malheureux trouvent du soulagement et des douceurs dans leurs larmes? Pourrois-je l'apprendre de vous, ô mon Dieu, qui êtes la vérité même; pourrois-je mettre l'oreille de mon cœur assez près de votre bouche, pour entendre votre réponse?.... Ce qui fait que, dans les amertumes de la vie, nous trouvons des charmes à nous plaindre, à soupirer, à gémir, à pleurer, ne seroit-ce pas l'espérance que vous exaucerez les cris de notre douleur? Oui, quand nous versons des larmes dans la prière, parce que nous espérons atteindre le but que nous désirons ; mais ce n'est point ainsi que je pleurois la perte de mon ami. Car je n'espérois pas de le voir revivre ; je ne vous le demandois pas, mes sanglots n'avoient d'autre cause que ma douleur. N'est-ce donc point que les larmes nous plaisent par leur amertume même, lorsqu'une perte comme celle que j'avois faite nous met au point de n'avoir que du dégoût pour les choses qui nous faisoient le plus de plaisir? »

ARTICULUS III.

Utrùm tristitia sit contraria delectationi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd dolor delectationi non contrarietur. « Unum enim contrariorum non est causa alterius. » Sed tristitia potest esse causa delectationis; dicitur enim *Matth.*, V : « Beati qui lugent : quoniam ipsi consolabuntur. » Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, « unum contrariorum non denominat aliud. » Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in III. *Confess.* (cap. 2 et 3), quod « dolor in spectaculis delectat, » et IV. *Confess.* (cap. 5), dicit, quod « fletus amara res est, et tamen quandoque delectat. » Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, « unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. » Sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus in lib. *De pœnit.* (*vera et falsa*, cap. 13) : « Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat; » et Philosophus dicitur in IX. *Ethic.* (cap. 4),

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 1.

Philosophe, *Ethic.*, IX, 4 : « Le méchant s'afflige de ce dont il s'est réjoui. » Donc la douleur et la délectation ne sont pas contraires l'une à l'autre.

Mais le même saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 6 : « La joie est la volonté en consentement avec ce que nous voulons, puis la tristesse est la volonté en dissentiment avec ce que nous ne voulons pas (1). » Or le consentement et l'assentiment sont deux choses contraires. Donc la tristesse et la joie sont contraires l'une à l'autre.

(CONCLUSION. — La tristesse et la délectation sont contraires par leurs objets.)

« La contrariété, dit le Philosophe, est la différence dans la forme. » Or, d'une part, la forme ou l'espèce du mouvement et de la passion suit le terme et l'objet; d'une autre part, la tristesse et la délectation ont des objets contraires, savoir le bien et le mal présents; donc ces deux affections de l'ame sont contraires l'une à l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche qu'un contraire ne soit cause de son contraire par accident; la tristesse peut donc causer la délectation, et cela de deux manières. D'abord la douleur que donne l'absence d'un bien ou la présence d'un mal, fait poursuivre les objets qui produisent la joie : ainsi le voyageur pressé par la soif recherche l'eau vive comme le remède de ses tourments. Ensuite quand on désire vivement une jouissance, on ne refuse pas de supporter les peines et la dou-

(1) « Les mouvements de la volonté sont bons ou mauvais, suivant que la volonté elle-même est bonne ou mauvaise. Car la volonté est dans tous ses mouvements; bien mieux, tous ses mouvements ne sont que des volontés. Le désir et la joie, n'est-ce pas la volonté en consentement avec ce que nous voulons? puis la crainte et la tristesse, n'est-ce pas encore la même volonté en dissentiment avec ce que nous ne voulons pas? Et quand le consentement de la volonté est une simple tendance vers ce que nous voulons, il s'appelle *désir;* quand il est accompagné de jouissance, il se nomme *joie.* Et lorsque le dissentiment précède l'événement que nous ne voulons pas, il prend le nom de *crainte;* quand il suit cet événement, il adopte la dénomination de *tristesse.* En un mot, la volonté se transforme en des affections diverses suivant la diversité des objets qui l'attirent ou la repoussent, qu'elle désire ou qu'elle fuit. »

---

quòd è « conversò malus dolet de eo quod delectatus est. » Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (cap. 7), quod « lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus : tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus : » sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

(CONCLUSIO. — Delectatio et tristitia ex suis objectis contrariantur invicem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit X. *Metaph.* (text. 13 et deinceps) : « Contrarietas est differentia secundum formam ; » forma autem seu species passionis et motus sumitur ex objecto vel termino ; unde cùm objecta delectationis, et tristitiæ seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens : sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, in quantum tristitia de absentia alicujus rei vel de præsentia contrarii, vehementius quærit id in quo delectetur : sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo in quantum ex magno desiderio delectationis alicujus, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam

leur pour l'obtenir. Par ces deux effets, les larmes et les afflictions de la vie présente procurent les consolations de la vie future; car l'homme mérite les récompenses éternelles, soit en pleurant ses fautes et son éloignement de Dieu, soit en acceptant les souffrances et les labeurs qui peuvent le conduire à la bienheureuse patrie.

2° La douleur est délectable accidentellement, ou parce qu'elle renferme l'admiration, comme dans les représentations théâtrales, ou parce qu'elle évoque de doux souvenirs et fait naître l'amour de l'objet dont on regrette l'absence. L'amour donc étant délectable, la tristesse, la douleur, tous les sentiments qu'il produit, toutes les affections qui le révèlent, sont délectables aussi. C'est là une nouvelle source des charmes qu'offrent les spectacles : si d'agréables émotions se mêlent aux larmes qu'on y répand, c'est que le spectateur sent naître en lui quelque amour pour les héros dont il contemple les hauts faits.

3° La raison et la volonté se replient sur leurs actes pour enfanter et concevoir de nouveaux sentiments; car les actes de la volonté et de la raison se présentent eux-mêmes sous l'idée du bien et du mal. De cette façon, la tristesse et la délectation peuvent se servir de matière l'une à l'autre, non par elles-mêmes sans doute, mais par accident, en ce que leurs actes, répétons-le, renferment la nature du bien et du mal.

ARTICLE IV.

Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation?

Il paroît que toute tristesse est contraire à toute délectation. 1° Comme le noir et le blanc sont deux espèces contraires de la couleur, ainsi la tristesse et la délectation sont deux espèces contraires des passions de

delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit, quæ ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis vel pro dilatatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam, sustinere.

Ad secundum dicendum, quòd dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel in quantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde cùm amor sit delectabilis, et dolor et omnia quæ ex amore consequuntur in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel è converso, non per se, sed per accidens, in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo

(1) De his etiam infrà, qu. 38, art. 1, ad 1; et in III. part., qu. 46, art. 8, ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1.

l'ame. Or le blanc et le noir sont universellement contraires l'un à l'autre. Donc la tristesse et la délectation le sont de la même manière.

2° « Les contraires sont le remède des contraires, » selon l'axiôme. Or toute délectation est le remède de toute tristesse, comme on le voit dans le Philosophe. Donc toute délectation est contraire à toute tristesse.

3° « Les contraires s'excluent réciproquement. » Or « toute tristesse exclut, dit le Stagyrite, toute délectation. » Donc toute tristesse est contraire à toute délectation.

Mais « les contraires n'ont pas la même cause. » Or la même disposition fait qu'on se réjouit d'une chose et qu'on s'attriste de la chose opposée : ainsi, par la charité, « on se réjouit avec ceux qui se réjouissent, et l'on pleure avec ceux qui pleurent, comme le dit saint Paul, *Rom.*, XII, 15. Donc toute tristesse n'est pas contraire à toute délectation.

(Conclusion. — D'abord la tristesse et la délectation sont universellement contraires dans le genre qui les renferme. Ensuite, considérées dans leur espèce, elles sont contraires, quand elles ont le même objet; elles sont disparates, quand elles ont des objets divers et dissemblables; elles ne sont point contraires et présentent des rapports de convenance, quand elles ont des rapports opposés, comme s'affliger du mal et se réjouir du bien.)

« La contrariété est la différence dans la forme : » nous avons déjà rapporté ce principe du Philosophe. Or il y a deux sortes de forme : celle du genre et celle de l'espèce; donc les choses peuvent être contraires de deux manières : par la forme du genre, comme le vice et la vertu; puis par la forme de l'espèce, comme la justice et l'injustice. Ensuite les choses qui sont contraires de la dernière manière se rangent dans deux

---

et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, « medicinæ per contraria fiunt (1). » Sed quælibet delectatio et medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, « contraria sunt, quæ se invicem impediunt. » Sed « quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, » ut patet per illud quod dicitur in X. *Ethic.* Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, « contrariorum non est eadem causa. » Sed ab eodem habitu procedit, quòd aliquis gaudeat de uno et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit « gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus, » ut dicitur *Rom.*, XII. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

(Conclusio. — Tristitia et delectatio secundum suum genus universaliter contrariantur : tristitia quoque et delectatio de eodem secundum speciem similiter contrariæ sunt; nonnunquam verò non contrariæ secundum speciem, sed magis diversæ vel disparatæ dicuntur, si de diversis et disparatæ sint; quando verò illa diversa sunt contraria, tunc nullo modo pugnant, quemadmodum gaudere de bono et de malo tristari non opponuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in X. *Metaph.* (text. 13 ac deinceps) : « Contrarietas est differentia secundum formam. » Forma autem est et generalis et specialis : unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut *virtus* et *vitium*, et secundum formam speciei, sicut *justitia* et *injustitia*. Est autem considerandum quod quædam specificantur secundum formas abso-

(1) Lib. II. Ethic.

catégories : les unes se spécifient par des formes absolues : ce sont les substances et les qualités; les autres se spécifient par leurs rapports avec les entités extérieures : ce sont, par exemple, les passions et les mouvements, qui reçoivent l'espèce de leurs termes ou de leurs objets. Quand les choses se spécifient par des formes absolues, leurs especes, renfermées dans des genres contraires, ne sont point contraires elles-mêmes comme espèces, mais elles ne s'embrassent pas non plus dans des relations de convenance et d'affinité : ainsi l'intempérance et la justice, contenues dans les genres opposés du vice et de la vertu, ne sont point contraires l'une à l'autre comme espèces particulières, mais elles n'offrent aucune relation de convenance et d'affinité réciproque. Ensuite quand les choses se spécifient par leurs rapports avec les objets extérieurs, leurs espèces, appartenant également à des genres opposés, non-seulement ne sont pas contraires entre elles, mais elles présentent des relations de convenance et d'affinité mutuelle : car les rapports identiques avec des choses contraires, comme s'approcher du noir et s'approcher du blanc, constituent la contrariété; mais les rapports opposés avec des choses contraires, comme s'éloigner du noir et s'approcher du blanc, forment la similitude. Cela se voit clairement dans la contradiction, qui est le principe de la contrariété : car l'affirmation et la négation de la même chose, comme blanc et non blanc, produisent l'opposition; mais l'affirmation d'un contraire et la négation de l'autre, comme noir et non blanc, engendrent la convenance et la similitude.

Cela posé, disons tout d'abord que la tristesse et la délectation sont contraires dans le genre qui les renferme : car elles impliquent, l'une la poursuite et le rapprochement, l'autre la fuite et l'éloignement; deux choses qui sont dans la volonté, comme le dit le Philosophe, ce que l'affirmation et la négation sont dans la raison. Ensuite la tristesse et la dé-

---

lutas, sicut substantiæ et qualitates; quædam verò specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex objectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus non esse contrarias secundum rationem speciei, non tamen contingit quod habeat aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem : intemperantia enim et justitia, quæ sunt in contrariis generibus (virtute scilicet et vitio), non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei, nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quòd species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam et affinitatem : eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maximè appparet in contradictione, quæ est principium oppositionis : nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio, sicut *album* et *non album;* in infirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam *nigrum* et *non album.*

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur in objectis; et quidem secundum genus suum contrarietatem habet : nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud verò ad fugam quæ se habent in appetitu,

lectation, formant des passions de l'ame, se spécifient dans leurs rapports avec les choses extérieures, par leurs objets. En conséquence, lorsqu'elles ont le même objet, elles sont contraires l'une à l'autre dans l'espèce; quand elles ont des objets non pas opposés, mais divers et dissemblables, comme s'affliger de la mort de son ami et se réjouir dans la contemplation, elles n'offrent point de contrariété dans l'espèce, mais elles sont disparates; enfin quand elles ont des objets opposés, comme s'affliger du mal et se réjouir du bien, non-seulement elles ne sont pas contraires dans l'espèce, mais elles présentent des rapports de convenance et d'affinité.

Je réponds aux arguments : 1° Le noir et le blanc ne se spécifient pas, comme la tristesse et la délectation, par leurs rapports avec les objets extérieurs : il n'y a donc point parité dans les termes de l'argument.

2° « Le genre se tire de la matière » dans les substances, comme le remarque le Philosophe; dans les accidents il sort du sujet, qui tient lieu de matière (1). Eh bien, nous venons de voir que la tristesse et la délectation sont contraires dans le genre qui les renferme; ces deux sentiments supposent donc deux dispositions contraires dans le sujet; effectivement dans la delectation l'appétit poursuit et reçoit l'objet; mais il le fuit et le repousse dans la tristesse. D'après cela, toute délectation présente au sujet le remède de toute tristesse, et réciproquement toute tristesse détruit toute délectation, surtout quand ces affections de l'ame sont aussi contraires dans l'espèce.

3° Ce qu'on vient de lire résout la difficulté; cependant nous dirons encore ceci. Si la tristesse et la délectation ne sont pas toujours opposées dans l'espèce, elles sont constamment contraires dans l'effet : car l'une

(1) Ce qui forme le genre animal dans l'homme et dans la bête, c'est le corps, en d'autres termes la matière; et c'est la volonté droite, autrement le sujet, qui constitue le genre de la vertu dans la justice et dans la tempérance. Pareillement on doit chercher dans la volonté ou dans l'appétit, qui est le siége de toutes les passions, le genre de la tristesse et de la joie.

---

sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 2). Et ideo tristitia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia vero et delectatio de diversis (siquidem illa diversa non sunt opposita, sed disparata) non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparata, sicut tristari de morte amici et delectari in contemplatione; si verò illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quòd albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia, unde non est eadem ratio.

Ad secundum ergo dicendum, quòd « genus sumitur ex materia, » ut patet in VIII. *Metaph.* (text. 8); in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti, dispositioni quæ est in qualibet delectatione; nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet, in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipuè tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem. Unde patet solutio

Ad tertium; vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad ef-

soutient et conforte la nature animale, tandis que l'autre l'abat et l'affoiblit.

ARTICLE V.

Y a-t-il une tristesse contraire à la délectation de la contemplation

Il paroît qu'il est une tristesse contraire à la délectation de la contemplation. 1° L'Apôtre dit, II *Cor.*, VII, 10 : « La tristesse selon Dieu opère pour le salut une pénitence stable. » Or la tristesse selon Dieu revient à la raison supérieure, dont le propre est de se livrer à la contemplation, comme le dit saint Augustin. Donc il est une tristesse contraire à la joie de la contemplation.

2° « Les contraires produisent des effets contraires. » Si donc la contemplation d'une chose fait naître la joie, la contemplation de la chose opposée fera naître la tristesse, et dès lors nous aurons une tristesse contraire à la joie de la contemplation.

3° Comme l'objet de la joie est le bien, de même l'objet de la tristesse est le mal. Or la contemplation peut être mauvaise ; car le Philosophe dit qu'il n'est pas bon de méditer certaines choses. Donc la joie de la contemplation peut avoir une tristesse qui lui est opposée.

4° L'opération ne produit la joie, comme le dit le Philosophe, que lorsqu'elle n'est pas entravée. Or la contemplation peut être entravée de telle sorte, qu'elle s'accomplit avec peine ou pas du tout. Donc la contemplation peut renfermer une tristesse contraire à la joie qu'elle produit.

5° L'affliction de la chair cause la tristesse. Or il est écrit, *Eccl.*, XII,

---

fectum contrariatur; nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio verò quodammodo molestatur.

ARTICULUS V.

Utrùm delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus II. *ad Cor.*, VII : « Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. » Sed respicere ad Deum, pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum in XII. *De Trin.*, (cap. 3, 4, 10). Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, « contrariorum contrarii sunt effectus (2). Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut objectum delectationis est *bonum*, ita objectum tristitiæ est *malum*. Sed contemplatio potest habere mali rationem; dicit enim Philosophus in XII. *Metaph.*, (text. 51), quod quædam inconveniens est meditari. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII et X. *Ethic.* Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed sicut dicitur *Ecclesiastes*, ultimo :

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 9, art. 4, ad 2; et qu. 180, art. 8, in corp.; et in III. part., qu. 46, art. 7, ad 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2; et *Opusc.*, III, cap. 168; et in VII. *Ethic.*, lect. 6, col. 3.

(2) Ut jam suprà ex lib. *Problematum*, apud Aristotelem, sect. VIII, qu. 7, notatum est, ubi absurdum esse asseritur quòd contraria unum et idem efficiant; non autem ex prædicto *Politic.* lib. V. id sumi posse, sicut aliqui sumunt, proximè notavimus.

12 : « La méditation fréquente est l'affliction de la chair (1). » Donc la méditation cause une tristesse contraire à la joie dont elle est le principe.

Mais l'Esprit saint dit, *Sag.*, VIII, 16 : « Sa conversation (de la sagesse) n'a point d'amertume, ni sa compagnie d'ennui; mais on y trouve la satisfaction et la joie (2). » Or on converse avec la sagesse, on jouit de sa compagnie par la méditation. Donc la méditation ne produit pas de tristesse contraire à la joie qu'elle donne.

(Conclusion. — La délectation qui se rapporte à la contemplation même n'a pas de tristesse comme contraire, et jamais elle n'en est accompagnée que par accident.)

Ces deux mots : « joie de la délectation, » présentent une double signification suivant les rapports qu'ils ont l'un à l'autre : ils peuvent marquer que la contemplation est la cause mais non l'objet de la joie, ou qu'elle en est la cause et l'objet tout à la fois; dans le premier cas on se réjouit de la chose contemplée, dans le second de la contemplation même. Si on prend notre expression de la première manière, rien n'empêche que la contemplation n'ait des tristesses contraires à ses joies; car on peut contempler les choses nuisibles et contristantes, aussi bien que les choses convenables et pleines de douceur.

Mais si l'on prend notre locution dans le dernier sens, « la joie de la contemplation n'a pas, comme le dit Némésius, de tristesse pour contraire; » et le Philosophe professe le même sentiment. Il va sans dire que

(1) Précédemment : « L'Ecclésiaste, étant très-sage, enseigna le peuple;... il chercha des paroles utiles, et écrivit des discours pleins de droiture et de vérité; » ses leçons « sont comme des aiguillons et comme des clous enfoncés profondément. » Tenez-vous-en là, mon fils, « ne cherchez rien davantage; » les prophètes nous apprennent la sagesse et toute vérité. Pourquoi consulter une multitude de livres? Vous y trouveriez la fatigue, rien de plus.

(2) Immédiatement après : « Ayant donc pensé à ces choses et les ayant méditées dans mon cœur, considérant que je trouverois l'immortalité dans l'union avec la sagesse, un saint plaisir dans son amitié, des richesses inépuisables dans les ouvrages de ses mains, l'intelligence dans ses conférences et dans ses entretiens, et une grande gloire dans la communication de ses discours; j'allois la cherchant de tous côtés, afin de la prendre pour compagne. » Quel magnifique éloge!

« Frequens meditatio, carnis est afflictio. » Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est, quòd dicitur *Sapient.*, VIII : « Non habent amaritudinem conversatio illius (*scilicet sapientiæ*), nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium. » Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est, quæ sit contraria delectationi contemplationis.

(Conclusio. — Delectationi, quæ de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contraria est, nec ei admiscetur nisi per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum; et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans; unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum et causa : putà, cùm aliquis delectatur de hoc ipso contemplatur; et sic ut, dicit Gregorius Nyssenus, « ei delectationi, quæ est secundum contemplationem, non opponitur ali-

ces deux auteurs considèrent, ici, les choses en elles-mêmes, dans leur nature. Et si l'on veut pénétrer la raison intime de leur doctrine, il faut se rappeler que la tristesse et la délectation impliquent contrariété dans leur essence, quand elles ont des objets opposés : ainsi la jouissance causée par la douce chaleur est contraire à la souffrance occasionnée par le froid. Mais l'objet de la contemplation n'a pas de contraire; car les idées des choses opposées ne s'excluent point dans l'esprit, tant s'en faut qu'elles se font connoître les unes les autres (1); la joie de la contemplation n'a donc pas, si l'on s'en tient à la nature des choses, la tristesse pour contraire, pas même pour compagne. Les jouissances corporelles, formant de véritables remèdes, correspondent toujours à quelque souffrance : ainsi les douceurs du breuvage supposent les ardeurs de la soif, et cessent avec elles. Il n'en est point ainsi des jouissances spirituelles : pourquoi la contemplation cause-t-elle le plaisir? parce qu'elle bannit la tristesse? non, mais parce qu'elle est délectable en elle-même; car elle n'est pas un mouvement successif, un progrès, comme nous l'avons vu, mais une opération parfaite.

La perception peut occasionner accidentellement, il est vrai, la tristesse ou la douleur de deux manières : par les organes et par les obstacles qu'elle rencontre. Elle l'occasionne par les organes, soit directement dans les facultés perceptives qui se servent du corps; soit au moyen des objets qui sont contraires aux sens, comme l'amer l'est au goût, les miasmes

(1) On ne l'a pas oublié, les contraires sont les choses qui s'excluent réciproquement, qui ne peuvent exister en même temps dans le même sujet, comme le chaud et le froid, le noir et le blanc, la maladie et la santé, le vice et la vertu.

Mais les objets contraires dans la nature ne le sont pas dans l'esprit; car leurs idées, bien loin de s'exclure, se supposent réciproquement; sitôt que je sais ce qu'est une chose, je sais par cela même ce qu'est la chose contraire. Les contraires donc se connoissent par les contraires; on en a donc une seule et même connoissance. — Cette remarque pourra nous aider à comprendre ce que notre saint auteur nous dira dans la réponse aux deuxième argument.

---

qua tristitia (1), » et hoc Philosophus dicit in I. *Topic.* et in X. *Ethic.*, sed hoc est intelligendum *per se loquendo*. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quæ est de contrario objecto : sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium; contrariorum enim rationes secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud; unde delectationi, quæ est in contemplando, *per se loquendo*, non potest esse aliqua tristitia contraria : sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias : sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti; quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim generatio, ut dictum est (qu. 34, art. 3), sed operatio quædam perfecta.

Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis, et hoc dupliciter : uno modo, ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directè quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium de-

(1) Non Gregorius Nyssenus, sed Nemesius, Tract. *De natura hominis*, XVIII. — Editiones antiquæ hunc Tractatum Gregorio tribuebant.

fétides à l'odorat; soit enfin à l'aide de la sensation qui, en se prolongeant, finit par dépasser les forces de la nature, comme nous l'avons dit ailleurs. Dans toutes ces occurrences, la perception sensible, qui naguères remplissoit l'ame de bonheur et de satisfaction, fait naître la tristesse et le dégoût. Mais, est-il besoin de le remarquer, ces effets ne sont point produits directement par la contemplation de l'esprit, car l'esprit n'a point d'organe corporel. Aussi lisions-nous tout à l'heure dans le saint Livre : « La conversation » de la sagesse, c'est-à-dire la méditation de l'intelligence, « n'a ni amertume, ... ni ennui. » Toutefois, comme la contemplation se sert des facultés perceptives et qu'elle porte ainsi la fatigue dans les organes, elle produit indirectement la douleur ou l'affliction; mais cette affliction ou cette douleur, quelle qu'en soit la source immédiate, ne forme pas le contraire de la délectation qu'elle procure. En effet, la tristesse qui naît de l'obstacle, bien loin d'y faire opposition, s'en rapproche, d'après ce que nous avons vu précédemment, par convenance et par affinité; puis l'affliction qui résulte de la fatigue corporelle n'appartient pas au même genre, de sorte qu'elle lui est non pas opposée, mais disparate. Nous devons donc le dire pour conclusion dernière, la joie qui se rapporte à la contemplation même n'a pas la tristesse pour contraire, et jamais elle n'en est accompagnée que par accident.

Je réponds aux arguments : 1° L'affliction dont parle saint Paul, « la tristesse selon Dieu » n'a pas pour objet la contemplation même, mais la chose contemplée, savoir le péché, que l'esprit considère comme contraire à la joie dans le Seigneur.

2° Les choses opposées dans la nature ne le sont point dans l'esprit : Car « les idées des contraires, dit le Philosophe, ne sont pas contraires,

---

bitæ complexioni organi, sicut gustus rei amatæ, et olfactus rei fœtidæ; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit super excrescentiam naturalis habitus, ut suprà dictum (qu. 33, art. 2) est, et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, *tædiosa*. Sed hæc duo directè in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta, quod « non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium. » Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis (in quantum actibus accidit lassitudo); ideo indirectè admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi; sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens, contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex suprà dictis patet (art. 4); tristitia vero, vel afflictio, quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod delectationi, quæ de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tristitia, quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi divinæ.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem : « non enim rationes contrariorum sunt contrariæ, sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scien-

mais elles se font connoître les unes les autres; c'est pour cela que leur connoissance est une. »

3° La méditation n'implique jamais le mal en elle-même, attendu qu'elle est la considération de la vérité, qui forme le bien de l'intelligence; mais elle est mauvaise par accident, lorsqu'elle détourne des choses supérieures en attachant aux choses inférieures, ou qu'elle fait naître des affections désordonnées.

4° Il est vrai que la contemplation peut produire la tristesse par les obstacles qu'elle rencontre; mais cette tristesse n'est pas contraire à la joie que donne la contemplation, tant s'en faut qu'elle s'en rapproche par des rapports de convenance et d'affinité.

5° Enfin l'affliction de la chair est produite accidentellement, indirectement, comme nous l'avons dit, par la méditation de l'esprit.

ARTICLE VI.

L'homme fuit-il plus la tristesse qu'il ne recherche la délectation

Il paroît que l'homme fuit plus la tristesse qu'il ne recherche la délectation. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.*, LXXXIII, 36 : « Il n'est personne qui ne fuie plus la tristesse qu'il ne recherche le plaisir. » Or ce qui se rencontre chez tous les hommes est naturel. Donc on fuit naturellement la tristesse plus qu'on ne recherche le plaisir.

2° La contrariété rend le mouvement plus rapide et l'action plus intense; car l'eau chaude se gèle plus vite et plus fortement que l'eau froide, selon le Philosophe (1). Or la fuite de la tristesse est produite par la contrariété

(1) Après avoir avancé cette proposition, le Philosophe dit, *De Meteor.*, I : « Ceux qui veulent refroidir promptement l'eau chaude, l'exposent aux rayons du soleil. La même température gèle les rivières et les lacs, dans les pays chauds, plus tôt et plus fortement que dans les pays froids. Les pêcheurs qui vont s'établir pour quelque temps sur le bords des mers septentrionales, se servent de la glace comme de ciment dans la construction de leur hutte : ils

---

tia contrariorum, » (ex *Ethic.*, V, art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cùm contemplationi nihil aliud sit quàm consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris, vel ex parte rei contemplatæ ad quàm inordinatè appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quòd tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd afflictio carnis per accidens et indirectè se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm magis sit fugienda tristitia, delectatio appetenda.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd magis sit fugienda tristitia, quàm delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 36) : « Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem. » illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens, quod plus tristitia fugiatur, quàm delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus; aqua enim calida citius et fortius congelatur (ut dicit Philoso-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 138, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 3.

de son objet, tandis que la recherche de la délectation n'implique pas la contrariété, mais la convenance. Donc la fuite de la tristesse est plus vive que la recherche de la délectation.

3° L'homme est d'autant plus louable et plus vertueux, qu'il résiste à des passions plus fortes et plus violentes : car « la vertu a pour objet le bien difficile, » dit le Philosophe. Or l'homme fort qui résiste à l'aversion de la douleur, est plus louable et plus vertueux que l'homme modéré qui résiste à l'attrait du plaisir ; aussi le Stagyrite dit-il encore : « On loue surtout l'homme juste et fort. » Donc le mouvement qui fuit la tristesse est plus fort que le mouvement qui recherche la délectation.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Le bien est plus fort que le mal. » Or on recherche la délectation pour le bien qui lui sert d'objet, puis on fuit la tristesse pour le mal. Donc le désir de la délectation est plus fort que l'aversion de la tristesse.

(Conclusion. — Comme la joie peut être entière et parfaite, tandis que la douleur est toujours partielle, naturellement on désire plus la délectation qu'on ne craint la tristesse, bien que le contraire arrive par accident.)

Le désir de la délectation est plus fort, à considérer la nature des choses, que la crainte de la tristesse. En effet, la cause de la joie est le bien qui convient, puis la cause de l'affliction est le mal qui contrarie. Or le bien peut convenir sous tous les rapports, sans aucune contrariété ; mais il

fixent dans la terre quelques pièces de bois ; ils les entrelacent de branches et de roseaux ; puis ils versent par-dessus de l'eau chaude qui, se congelant promptement, relie tout comme en un seul corps, et forme des murailles aussi solides qu'inaccessibles aux vents. »

Nos savants, qui savent tout, n'ont pas constaté ces faits, nous le croyons du moins. Quoi qu'il en soit, on pourroit les expliquer facilement. La chaleur atmosphérique, dilatant l'air, favorise l'évaporation et par cela même le refroidissement de l'eau chauffée, car la vapeur enlève une grande quantité de calorique. Et comme la chaleur dilate l'air de l'atmosphère, elle dilate aussi l'élément liquide. Or la congélation produit le même effet ; et voilà pourquoi l'eau, en passant à l'état de glace, fait éclater les corps les plus résistants, le fer même.

---

phus in I, *De Meteor.*). Fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis ; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ, quam appetitus delectationis.

3. Præterea, quantò aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior : quia « virtus est circa difficile bonum, » ut dicitur in II. *Ethic.*, (cap. 2 vel 3). Sed fortis qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam *temperatus* qui resistit motui quo appetitur delectatio ; dicit enim Philosophus in I. *Rethor.* (cap. 9), quòd « fortes et justi maximè honorantur. » Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, « bonum est fortius quàm malum, » ut patet per Dionysium IV. cap. *De div. Nom.* Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum ; fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis, quàm fuga tristitiæ.

(Conclusio. — Quia delectatio integra et perfecta esse potest, tristitia autem semper est secundum partem, manifestum est majorem esse naturaliter delectationis appetitum, quàm tristitiæ fugam, etsi per accidens contingit aliquem magis tristitiam fugere quam delectationem appetere.)

Respondeo dicendum, quod *per se loquendo*, appetitus delectationis est fortior, quàm fuga tristitiæ. Cujus ratio est quia causa delectationis est conveniens bonum ; causa autem doloris sive tristitiæ, est aliquod malum repugnans.

n'est pas de mal qui contrarie totalement, sans aucune convenance. La jouissance peut donc être entière et parfaite, tandis que la douleur est toujours partielle (1); naturellement donc, on a plus d'attrait pour la délectation que d'éloignement pour la tristesse. On peut en donner une autre raison, que voici. Le bien, qui forme l'objet de la satisfaction, est recherché pour lui-même; mais le mal, objet de la peine, est évité pour un autre, comme privant du bien. Or ce qui est par soi l'emporte en intensité, en force, en énergie, sur ce qui est par un autre. Les faits les plus incontestables le prouvent : car tous les mouvements naturels sont plus forts et plus rapides vers la fin, quand ils approchent du terme convenable, que dans le commencement, quand ils s'éloignent du terme qui les contrarie; de sorte que la nature tend plus vers ce qui lui est convenable, qu'elle ne fuit ce qui lui est contraire. Nous devons donc le redire : la volonté a plus d'inclination pour la joie, selon la nature des choses, qu'elle n'a d'aversion pour la tristesse.

Cependant nous voyons arriver le contraire par accident : on fuit plus la peine, dans telle et telle circonstance, qu'on ne recherche la satisfaction, et cela peut venir de trois causes. D'abord de la sensation. Comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, X : « L'amour est plus senti quand la privation le révèle. » Or la tristesse implique la privation de l'objet aimé, puisqu'elle prend sa source dans l'absence d'un bien ou dans la présence du mal contraire; mais la délectation n'est pas privée de l'objet aimé, vu qu'elle repose dans sa possession. Puis donc que l'amour est une des causes de la joie et de l'affliction, on fuit d'autant plus ce dernier sentiment qu'il fait plus vivement sentir l'amour, en le contrariant par la privation de son objet. Ensuite de la cause de la tristesse ou de la douleur. Ce principe,

(1) La joie parfaite, constituant le bonheur, exclut tout chagrin, toute amertume et partant tout mal. Mais la douleur, formant une sensation, suppose l'action des organes, c'est-à-dire la vie, c'est-à-dire un bien.

Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum, totaliter absque omni convenientia repugnans; unde delectatio potest esse integra et perfecta, tristitia autem est semper secundum partem; unde naturaliter major est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ. Alia verò ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, in quantum est privatio boni : quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus : nam omnis motus naturalis intensior est in fine cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit à termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quàm fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, *per se loquendo*, vehementius tendit in delectationem quàm fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat, quàm delectationem appetat, et hoc tripliciter. *Primò* quidem ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit X. *De Trin.* : « Amor magis sentitur cùm eum prodit indigentia. » Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cùm igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor ex eo quod contrariatur amori. *Secundò* ex

cette cause attaque un bien plus aimé que celui qui produit la délectation; car nous aimons plus la conservation de notre corps que les satisfactions des sens; et voilà pourquoi la crainte des coups, des blessures qui menacent le corps, fait abandonner les plaisirs de la table et les autres pareils. Enfin de l'effet : la tristesse ne détruit pas seulement une délectation, mais toutes.

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Augustin dit : « Il n'est personne qui ne fuie plus la tristesse qu'il ne recherche le plaisir, » il ne considère pas la nature des choses, mais ce qui arrive accidentellement. En effet, l'illustre docteur ajoute : « Nous voyons les animaux les plus sauvages renoncer, par crainte de la douleur, à ce qui leur plaît le plus. » Encore une fois, la souffrance est contraire à la vie, qu'on aime par-dessus tout.

2° Autre est le mouvement qui se dirige du dedans au dehors, autre le mouvement qui va du dehors au dedans. En effet, nous l'avons vu, le mouvement qui part de l'intérieur, tend plus à ce qui est convenable qu'il ne fuit ce qui est contraire. Mais le mouvement qui vient du dehors se fortifie par la contrariété; car les choses résistent à leur contraire, chacune à sa manière, comme par instinct de conservation individuelle; voilà pourquoi le mouvement imprimé par un agent étranger, est plus rapide au commencement qu'à la fin. Or le mouvement de la volonté part de l'intérieur, puisqu'il va de l'ame aux choses; nous devons donc dire sous ce rapport, à considérer la nature des choses, qu'on désire plus la délectation qu'on ne fuit la tristesse. Mais le mouvement du sentiment part de l'extérieur, puisqu'il vient des choses à l'ame; d'où l'on voit que les objets doivent produire une sensation d'autant plus vive, qu'ils sont plus contraires aux organes. Puis donc que le sentiment est impliqué dans la jouissance et dans la douleur, nous devons dire à cet égard, acciden-

---

parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud in quo delectamur; magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi; et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi, quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis; dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum hujusmodi. *Tertiò,* ex parte effectus, scilicet in quantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod Augustinus dicit, quod « dolor magis fugitur, quam voluptas optatur, » est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit : « Quandoque quidem etiam videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere, dolorum metu, » qui contrariatur vitæ, quæ maximè amatur.

Ad secundum dicendum, quòd aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quàm recedat à contrario, sicut suprà dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco intenditur ex ipsa contrarietate : quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res; et ideo, *per se loquendo,* magis appetitur delectatio, quàm fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi à rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam, per accidens (in quantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam), magis

tellement parlant, qu'on fuit plus la tristesse qu'on ne recherche la délectation (1).

3° Pour mériter le titre d'homme fort et les éloges qui l'accompagnent, il ne suffit pas d'avoir supporté la douleur avec courage, il faut avoir surmonté la terreur et la consternation que produit le danger de la mort : sentiment qui blesse et révolte plus la nature que les plaisirs du goût et de la chair ne lui offrent d'attraits; car, nous ne saurions trop le redire, on aime plus la vie que toutes les satisfactions sensuelles. C'est à la tempérance qu'il appartient de régler ces jouissances; et nous louons plus l'homme modéré, comme le dit le Philosophe, parce qu'il ne recherche pas les délectations du tact que parce qu'il ne fuit point les souffrances contraires.

ARTICLE VII.

La douleur du corps est-elle plus grande que la douleur de l'ame?

Il paroît que la douleur du corps est plus grande que la douleur de l'ame. 1° La douleur extérieure a pour cause le mal contraire à la conservation du corps et partant à la vie, mais la douleur intérieure est causée par la représentation du mal dans les facultés perceptives. Or, nous aimons plus la vie, comme on a pu le voir précédemment, que la

(1) Ces principes sont admirables de profondeur, de justesse et de simplicité. Il y a deux termes dans le mouvement physique : un terme naturel et un terme non naturel, c'est le centre de gravité et le point contraire. Quelle que soit sa direction, le mouvement est toujours plus fort et plus rapide près du premier terme que près du dernier. Quand la pierre se précipite vers la terre, attirée constamment par la force centripète, elle accélère sa marche dans une proportion progressive jusqu'à ce qu'elle frappe le but. Voulez-vous lui faire parcourir la route contraire en la lançant dans les airs, elle s'opposera en raison de sa masse à vos efforts; mais plus elle résistera par la pesanteur, plus votre main lui imprimera de force propulsive; le mouvement s'accroîtra d'autant par la contrariété au point du départ, puis il ira diminuant jusqu'au point d'arrivée.

Il y a pareillement deux termes dans le mouvement moral : le terme convenable et le terme répugnant, c'est le bien et le mal. Le mouvement a le plus grand degré d'intensité vers le

fugitur tristitia, quàm delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quòd *fortis* non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur à dolore vel tristitia quacumque, sed ab ea quæ consistit in periculis mortis; quæ quidem tristitia magis fugitur quàm appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia : sicut vita magis amatur, quàm cibus vel coitus. Sed *temperatus* magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quàm ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet ex III. *Ethic.*

ARTICULUS VII.

Utrùm dolor exterior sit major quàm interior.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd dolor corporis exterior sit major quam dolor cordis interior. Dolor enim exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in qua est vita (2), dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cùm ergo vita magis ametur, quàm imaginatum bonum, videtur secundum prædicta quod

(1) De his etiam infrà, qu. 37, art. 1 ad 3.

(2) Radicaliter ut in eo quod vitam fovet et conservat. Quòd autem dolor interior causari *ex aliqua imaginatione mali* dicatur, non est intelligendum eo vulgari sensu quo veritati rerum imaginatio passim opponi solet; sed eo sensu philosophico qui significat veram quamdam sensitivum interiorum apprehensionem inter quatuor sensus internos recensitam.

représentation du bien. Donc la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure.

2° « La réalité des choses émeut plus que leur similitude, » dit l'axiôme. Or la douleur extérieure a pour cause l'union réelle avec le mal, mais la douleur intérieure est causée par la similitude qui représente cette union dans l'esprit. Donc la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure.

3° « La cause se connoît par l'effet. » Or la douleur extérieure produit de plus grands effets que la douleur intérieure, car les souffrances du corps donnent la mort plutôt que les souffrances de l'ame. Donc la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure.

Mais l'Esprit saint dit, *Eccli.*, XXV, 17 : « Toute plaie est la tristesse du cœur, et toute malice est la malice de la femme (1). » Comme donc la malice de la femme surpasse toute malice, selon le sens de ces paroles, ainsi la tristesse du cœur l'emporte sur toutes les douleurs du corps.

(Conclusion. — Puisque l'homme se soumet volontairement à la douleur extérieure pour éviter la douleur intérieure, il est certain que la douleur intérieure est plus grande que la douleur extérieure (2).)

La douleur extérieure et la douleur intérieure ont entre elles une ressemblance et deux différences. D'abord elles se ressemblent en ce qu'elles

premier terme, et le plus foible vers le second. Quand l'ame sort en quelque sorte d'elle-même pour se porter vers le bien convenable, attirée sans cesse par les charmes de l'objet, elle va toujours accélérant sa marche jusqu'à la possession; alors, suivant son inclination naturelle, elle cherche plus la jouissance qu'elle ne fuit la tristesse.

Mais quand les objets viennent la saisir du dehors pour l'entraîner vers le terme qui lui répugne, elle résiste à proportion de la violence qu'elle subit; la contrariété, ravivant son aversion pour le mal, fait qu'elle redouble et centuple ses efforts pour le repousser : alors, sous l'influence d'une cause étrangère, elle fuit accidentellement plus la douleur qu'elle ne recherche le plaisir.

(1) La construction directe est celle-ci : « La tristesse du cœur est toute plaie, et la malice de la femme est toute malice. » Le texte grec dit : « Toute plaie n'est pas plaie du cœur, ni toute malice malice de la femme. » Cela indique clairement qu'il y a des degrés au-dessous de la douleur du cœur et de la malice de la femme, mais qu'il n'y en a pas au-dessus.

(2) Cette conclusion ne résume nullement l'article qu'on va lire. Mais comme nous avons pour le correcteur de la *Somme* l'admiration qu'il n'avoit pas pour le roi des philosophes et des théologiens, nous ne toucherons point à l'œuvre de ce grand génie.

---

dolor exterior sit major quàm dolor interior.

2. Præterea, « res magis movet, quàm rei similitudo. » Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii, dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior, quàm dolor interior.

3. Præterea, « causa ex effectu cognoscitur. » Sed dolor exterior habet fortiores effectus; facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur, quàm dolor interior.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccli.*, XXV : « Omnis plaga, tristitia cordis est; et omnis malitia, nequitia mulieris. » Ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

(Conclusio. — Cùm dolores exteriores voluntariè à quibusdam suscipiantur ut interiores evitentur, signum est interiorem dolorem esse exteriori majorem.)

Respondeo dicendum, quòd dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod

sont l'une et l'autre, comme nous l'avons dit ailleurs, un mouvement de la faculté appétitive; ensuite elles diffèrent dans les deux choses qu'impliquent la tristesse et la délectation : dans leur cause, qui est l'union du mal; et dans leur moyen, qui est la perception de cette union. Car, d'un côté, la cause de la douleur extérieure est l'union du mal répugnant au corps, et la cause de la douleur intérieure est l'union du mal répugnant à l'appétit; d'une autre part, la douleur intérieure suit la perception des sens, principalement celle du toucher, puis la douleur intérieure accompagne la perception qui s'accomplit au-dedans de nous-mêmes, celle de l'imagination ou celle de la raison. Maintenant, si nous comparons les causes de ces deux douleurs, nous verrons qu'elles se rapportent à l'appétit, comme les deux sentiments qu'elles font naître; mais elles s'y rapportent, l'une directement, par elle-même, l'autre indirectement, par un intermédiaire : car la douleur intérieure vient du mal qui répugne à l'appétit même, et la douleur extérieure naît du mal qui répugne au corps et par suite à l'appétit. Or ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est par un autre; la douleur intérieure est donc, au point de vue de la cause, plus vive et plus intense que la douleur extérieure. Nous devons en dire autant sous le rapport de la perception, pourquoi? parce que la connoissance de la raison et même de l'imagination est bien supérieure à la sensation du toucher. A tous égards donc, la douleur intérieure l'emporte, selon la nature des choses, absolument parlant, sur la douleur extérieure. Les faits se chargent de nous l'apprendre eux-mêmes : souvent l'homme, pour éviter la souffrance de l'ame, se soumet volontairement aux souffrances du corps les plus poignantes; et quand leur aiguillon ne répugne point à la volonté, elles deviennent comme une source de bonheur et de joie. Cependant elles peuvent être accompagnées des angoisses du cœur et rendre ainsi le supplice plus cruel : car la douleur intérieure est non-seulement plus vive

---

uterque est motus appetitivæ virtutis, ut suprà dictum est (art. 1); sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est *bonum* vel *malum* conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum quod repugnat corpori, causa autem interioris doloris est malum conjunctum quod repugnat appetitui; dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus et specialiter tactus, dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis. Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia verò per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor, ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori : semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud; unde ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis; nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Unde, *simpliciter et per se loquendo*, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cujus signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntariè suscipit, ut evitet interiorem; et in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur : non solùm enim interior aliquis est major quàm exterior, sed etiam universaliter : quicquid enim est repugnans

que la douleur extérieure, mais elle est plus générale : car tout ce qui répugne au corps peut répugner au sens moral, et tout ce que les sens perçoivent l'imagination et la raison peuvent le percevoir aussi; mais l'inverse n'est pas. Voilà pourquoi l'Ecriture dit, dans le passage cité plus haut : « Toute plaie est la tristesse du cœur; » car l'affliction de l'esprit embrasse toutes les souffrances de l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° La tristesse de l'ame peut avoir aussi pour objet les choses qui menacent la vie. Lors donc qu'on veut apprécier la douleur intérieure et la douleur extérieure, il ne faut pas considérer les maux divers qui les produisent, mais il faut envisager les rapports de leur cause avec la volonté.

2° La tristesse intérieure ne dérive point de la similitude perçue comme de sa cause; car l'homme ne s'afflige pas intérieurement de cette similitude même, mais de la chose qu'elle représente. Et comme les objets sont connus d'autant plus profondément, d'autant plus vivement que leur image est plus spirituelle, plus immatérielle, il s'ensuit, parlant absolument, que la douleur intérieure est plus intense que la douleur extérieure : elle a pour objet un mal plus grand, puisque le mal est plus connu par la raison que par les sens.

3° La douleur extérieure produit dans les organes des effets plus funestes que la douleur intérieure, soit parce que sa cause, agissant par la perception du tact, brise les liens du corps; soit parce que les sens extérieurs et l'appétit sensitif sont plus matériels que les sens intérieurs et que l'appétit intellectif. Déjà nous avons dit plus haut que les sens ont plus d'influence sur le corps que la raison : nous devons dire ici que la douleur physique y produit plus de ravages que la douleur morale (1).

(1) La douleur spirituelle agit sur une substance simple, incorruptible : comment donc pourroit-elle la détruire? Mais la douleur physique agit par le contact sur une substance composée d'éléments divers, et partant dissolubles : elle peut donc briser les nœuds qui relient

---

corpori, potest esse repugnans interiori appetitui, et quicquid apprehenditur sensu potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta dicitur : « Omnis plaga, tristitia cordis est, » quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem, non est accipienda secundum diversa mala quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa; non enim homo tristatur interiùs de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo. Quæ quidem res tantò perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quantò similitudo est magis immaterialis et abstracta; et ideò dolor interior, *per se loquendo*, est major tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quòd immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quàm sensus interior, sicut et appetitus sensitivus, quàm intellectivus. Et propter hoc, ut suprà dictum est (qu. 30, art. 4), ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur; et similiter ex dolore exteriori magis quàm ex dolore interiori.

ARTICLE VIII.

Y a-t-il quatre espèces de tristesse : l'abattement, l'anxiété, la commisération et l'envie?

Il paroît qu'il n'y a pas quatre espèces de tristesse, telles que les pose saint Jean Damascène dans ces mots, *De fide orthod.*, II, 14 : « L'anxiété, l'abattement, la commisération et l'envie (1). » 1° La tristesse est le contraire de la délectation. Or on n'établit pas plusieurs espèces de délectation. Donc on ne doit pas assigner non plus diverses espèces de tristesse.

2° Le repentir, l'indignation et la jalousie sont des espèces de la tristesse. Or la classification posée tout à l'heure ne comprend aucun de ces sentiments. Donc nous ne pouvons admettre cette classification.

3° Toute division doit reposer sur l'opposition des choses. Or les espèces qu'on nous montre dans la tristesse ne sont pas opposées les unes aux autres; car Némésius dit, *Tract. de nat. hominis,* XIX : « L'anxiété est la tristesse qui ôte la voix; l'abattement, la tristesse qui accable; la commisération, la tristesse du mal du prochain; enfin la jalousie, la tristesse du bien d'autrui (2). » Or on peut s'affliger du mal et du bien des autres,

le tout en faisceau. La douleur physique produit donc la mort directement, par elle-même : mais la douleur spirituelle, altérant les organes, produit la douleur physique et cause la mort indirectement, par un autre.

(1) Ἄχος, ἄχθος, ἔλεος και φθονος.

Ἄχος, douleur, affliction; c'est la tristesse qui trouble les facultés de l'ame, l'inquiétude qui ne sait plus quel parti prendre, l'anxiété qui ne voit plus d'issue pour sortir du mal. *Anxiété* vient de *angere*, presser, serrer, mettre à l'étroit, dans une sorte d'impasse. *Angoisse* a la même racine.

Ἄχθος, que le latin rend par *acedia* (de a privatif et de κῆδος, soin), signifie poids, charge; c'est l'accablement qui atterre, la prostration qui abat toutes les forces, la stupeur qui ôte non-seulement l'exercice des facultés intellectuelles, mais l'usage des membres.

Ἔλεος et φθονος sont clairs par eux-mêmes; c'est la compassion et la jalousie qui ont pour cause, l'une le mal, l'autre le bien d'autrui.

(2) Nous avons déjà remarqué, dans une note latine, que le *Traité de la nature humaine* est de Némésius. Les premiers éditeurs l'ont attribué faussement à saint Grégoire de Nysse.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sint tantum quatuor species tristitiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd Damascenus inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet, quæ sunt « acedia, achos, vel anxietas » secundum Gregorium Nyssænum, « misericordia et invidia. » Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, pœnitentia est quædam species tristitiæ, similiter etiam nemesis et zelus, ut dicit Philosophus II. *Rhetor.*, quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem : nam, secundum Gregorium Nyssenum, « acedia est tristitia vocem amputans, anxietas verò est tristitia aggravans : invidia verò est tristitia in alienis bonis, misericordia autem est tristitia in alienis malis. » Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis et

(1) De his etiam infrà, qu. 41, art. 4, ad 1; et 2, 2, qu. 35, art. 4, ad 3; *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 3; et qu. 26, de verit., art. 4, ad 6.

et tout ensemble tomber dans l'abattement et perdre l'usage de la voix. Donc la division qu'on nous propose pèche contre les lois de la logique.

Mais saint Jean Damascène et Némésius établissent cette division dans les deux passages qu'on vient de lire.

(CONCLUSION. — Il y a quatre espèces de tristesse : l'anxiété, l'abattement, la commisération et l'envie.)

L'espèce est une entité ajoutée au genre. Or une chose peut être ajoutée au genre de deux manières. D'abord comme lui appartenant et comme contenue virtuellement dans sa nature ; c'est ainsi que la raison est ajoutée à l'animal dans l'homme, et ce mode d'adjonction forme les véritables espèces, selon le Philosophe. Ensuite une chose peut être ajoutée au genre comme étrangère à sa nature ; c'est ainsi que la blancheur est ajoutée à l'animal, et cette sorte d'adjonction ne produit pas les véritables espèces, telles qu'on les entend dans le langage ordinaire. Cependant il suffit souvent qu'une entité générale s'ajoute à une chose étrangère, pour qu'on voie là des genres et des espèces : ainsi l'on dit que la flamme et le charbon ardent, la perspective et l'astronomie sont des espèces du feu et des mathématiques, parce que la nature du feu s'applique à une matière étrangère et les principes des mathématiques aux corps physiques.

C'est par un procédé pareil qu'on a formé les espèces dont il s'agit dans cet article : on a appliqué la nature de la tristesse à des choses qui lui sont étrangères, en prenant la nature de ce sentiment dans son objet et dans son effet. L'objet propre de la tristesse est le mal propre : son effet étranger sera donc le mal étranger sous un ou sous deux rapports. Etranger sous un rapport seulement, quand il est mal, mais non propre; alors on a la commisération, qui est la tristesse du mal d'autrui

---

de alienis bonis ; et simul cum hoc interius aggravari et exterius vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est, auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nyssæni et Damasceni.

(CONCLUSIO. — *Quatuor sunt tristitiæ species : acedia*, anxietas, misericordia, *atque* invidia.)

Respondeo dicendum, quòd ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet et virtute continetur in ipso : sicut *rationale* additur animali, et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet in VII et VIII. *Metaphys.*, (text. 10 et 11). Alio modo aliquid additur generi quasi aliquid extraneum à ratione ipsius : sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi, et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio : sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam ; et simili modo loquendi, dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, in quantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ, per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum : quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ et objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum ; unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest, vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium ; et sic est *misericordia*, quæ est tristitia de alieno malo; in quantum tamen æstimatur ut proprium, vel quantum ad utrum-

considère comme sien. Etranger sous deux rapports, quand il n'est ni propre ni mal, mais un bien du prochain; alors on a l'envie, qui est la tristesse du bien d'autrui considéré comme son mal. Ensuite l'effet propre de la tristesse consiste dans la fuite de l'appétit qui évite le mal : son effet étranger, sous un rapport seulement, sera donc de détruire cette fuite ou cette aversion; voilà l'anxiété, qui accable tellement l'ame qu'elle ne voit plus d'issue pour échapper à la douleur, d'où l'on désigne aussi ce sentiment par le terme d'*angoisse*. Mais quand l'accablement est tel qu'il va jusqu'à paralyser l'usage des membres, c'est l'abattement; alors l'effet est étranger sous deux rapports, parce que la fuite du mal cesse dans le corps et dans la volonté. Au reste, si l'on dit que l'abattement étouffe la voix, c'est que la voix exprime, plus que tous les autres mouvements extérieurs, les pensées et les affections de l'ame (1).

Je réponds aux arguments : 1° La délectation trouve sa cause dans le bien, qui n'a qu'une seule forme; mais la tristesse est causée par le mal, qui se présente sous des formes multiples et diverses, comme le dit saint Denis. La tristesse doit donc renfermer un plus grand nombre d'espèces que la délectation.

2° Le repentir a pour objet le mal propre, qui constitue la tristesse par lui-même; il n'appartient donc point aux espèces que nous venons de poser. Pour ce qui regarde la jalousie et l'indignation, nous verrons plus tard que ces sentiments reviennent au genre de l'envie (2).

3° La division que nous venons d'établir ne repose pas sur l'opposition des choses; elle trouve son fondement, comme nous l'avons dit, dans la diversité des choses étrangères auxquelles on applique l'entité de la tristesse.

(1) Cette induction pourra paroître laborieuse, embarrassée; mais si l'on veut se donner la peine de l'étudier, on verra qu'elle établit une classification précieuse dans une catégorie des passions de l'ame.

(2) IIe IIe, XXXVI, 2. Notre saint auteur nous dira dans cet endroit à peu près ceci :

---

que, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum et sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus : unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si verò in tantum procedit talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere quod pertinet ad *acediam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est in fuga nec est in appetitu. Ideo autem specialiter *acedia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I. *Polit.* (cap. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono quod uno modo dicitur; et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius, IV cap. *De div. Nom.*

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species. Zelus verò et nemesis sub invidia continetur, ut infrà patebit.

Ad tertium dicendum, quòd divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est.

QUESTION XXXVI.

Des causes de la tristesse ou de la douleur.

Nous devons parler maintenant des causes de la tristesse.

On demande quatre choses sur cette question : 1° La cause de la douleur est-elle plus la perte du bien que l'atteinte du mal? 2° La concupiscence est-elle une cause de la douleur? 3° Le désir de l'unité individuelle est-il une cause de la douleur? 4° Enfin la force majeure est-elle une cause de la douleur?

ARTICLE I.

La cause de la douleur est-elle la perte du bien ou l'union du mal?

Il paroît que la cause de la douleur est plus la perte du bien que l'union du mal. 1° Saint Augustin dit, *De octo quæst. Dulcitii*, 1, que la douleur vient de la perte des biens temporels. Donc, pour la même raison, toute douleur vient de la perte de quelque bien (1).

2° Nous avons montré plus haut que la douleur contraire à la délectation a le même objet que ce dernier sentiment. Or la délectation a le bien pour objet, nous l'avons prouvé pareillement. Donc la douleur a principalement pour objet la perte du bien.

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 7, que l'amour est la cause

L'envie est la tristesse du bien d'autrui. On peut s'affliger du bien d'autrui pour deux raisons, parce qu'on ne le possède pas, ou parce qu'on en croit indignes ceux qui le possèdent. Dans le premier cas, on a la jalousie; dans le dernier, l'indignation.

(1) Le mal est la privation du bien : donc un bien disparoît toutes les fois qu'il survient un mal. Eh bien, lequel des deux forme la cause de la tristesse qui naît dans cette circonstance? Est-ce le mal qui paroît ou le bien qui s'évanouit?

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ seu doloris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum conjunctum. 2° Utrùm concupiscentia sit causa doloris. 3° Utrùm appetitus unitatis sit causa doloris. 4° Utrùm potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.

ARTICULUS I.

Utrùm causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd bonum amissum sit magis causa doloris quàm malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in lib. *De octo quæstionibus Dulcitii* (cap. 1), dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, suprà dictum est (qu. 35, art. 4), quòd dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut suprà dictum est. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundum Augustinum XIV. *De Civit. Dei*, amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed objectum amoris

de la tristesse, ainsi que des autres affections de l'ame (1). Or l'amour a le bien pour objet. Donc la douleur ou la tristesse se rapporte plus au bien perdu qu'au mal survenu.

Mais saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, II, 12 : « L'attente du mal constitue la crainte, et sa présence forme la tristesse. »

(Conclusion. — De même que la délectation se rapporte principalement au bien acquis comme à son objet propre, ainsi la cause de la tristesse est plus le mal survenu que le bien perdu.)

Si les privations étoient dans la perception ce qu'elles sont dans les choses, la question n'offriroit aucune difficulté. Comme on l'a vu dans la première partie de cet ouvrage, le mal est la privation du bien. Or la privation, dans la nature des choses, c'est l'absence de la possession contraire; au point de vue donc où nous sommes placé, s'affliger du mal perdu ou du mal possédé, c'est tout un. Mais la tristesse est un mouvement imprimé à l'appétit par la perception; dans la perception, la privation renferme une certaine entité, et c'est pour cela qu'on l'appelle *être de raison;* le mal donc, réalité privative, forme un contraire. Aussi le mouvement de l'appétit diffère-t-il, selon qu'il regarde principalement l'union du mal ou la perte du bien. Et comme le mouvement de l'appétit animal est dans les œuvres de l'ame ce que le mouvement naturel est dans les choses de la nature, il suffit de fixer ses regards sur le dernier pour découvrir la nature du premier. Lorsque l'on considère la direction du mouvement naturel, on voit que le rapprochement regarde par son essence ce qui est conforme à la nature, et l'éloignement ce qui lui est con-

(1) « Quand l'amour recherche le bien, c'est le désir; quand il le possède, c'est la joie; quand il fuit le mal, c'est la crainte; quand il le subit, c'est la tristesse. »

Au chapitre 9 : « Les citoyens de la cité de Dieu, vivant selon Dieu dans le pélerinage de cette vie, craignent et désirent, souffrent et se réjouissent, et la rectitude de leur amour fait la rectitude de ces affections. Ils craignent le châtiment éternel, ils désirent la vie bienheureuse, ils souffrent en attendant la rédemption de leur corps, et se réjouissent en espérance, parce que cette parole s'accomplira : « La mort a été changée en victoire. »

---

est *bonum.* Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum, quàm malum conjunctum.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit in II. lib. (cap. 2), « quod expectatum malum timorem constituit, præsens verò tristitiam. »

(Conclusio. — Sicut delectatio prius respicit bonum adeptum ut proprium objectum, ita magis tristitiæ causa est malum conjunctum, quàm bonum amissum.)

Respondeo dicendum, quòd si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videtur. *Malum* enim, ut in I. lib. habitum est (qu. 8, art. 1), *est privatio boni,* privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus; secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis; in apprehensione autem, ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur *ens rationis;* et sic *malum,* cùm sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum, differt utrùm respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum. Et quia motus appetitivus animalis hoc modo se habet in operibus animæ sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium : sicut

traire : ainsi le corps grave s'éloigne du lieu supérieur et se rapproche du lieu inférieur. Pareillement si l'on examine la cause de ces deux tendances, la gravité, on remarquera qu'elle incline vers la terre plutôt qu'elle ne pousse loin du ciel. Eh bien, la tristesse cause dans les mouvements appétitifs la fuite et l'éloignement; puis la délectation produit la poursuite et le rapprochement. De même donc que la délectation regarde primordialement le bien acquis comme son objet propre, ainsi la tristesse regarde le mal qui fait subir ses atteintes; mais la cause de la tristesse et de la délectation, l'amour regarde plutôt le bien que le mal. Puis donc que l'objet forme la cause de la passion, nous devons dire que la cause de la tristesse est plus proprement l'atteinte du mal que la perte du bien.

Je réponds aux arguments : 1° La perte du bien se conçoit sous l'idée du mal, et la disparition du mal sous l'idée du bien. C'est d'après cela qu'il faut comprendre la parole de saint Augustin, que la douleur vient de la perte des biens temporels.

2° La délectation et la douleur contraire regardent la même chose, mais sous des rapports opposés; car l'une se rapporte à sa présence, l'autre à son absence. Un contraire renferme la privation de son contraire; voilà pourquoi la tristesse, ayant un contraire pour objet, concerne sous un rapport opposé la même chose que la délectation (1).

3° Quand plusieurs mouvements proviennent d'une cause, le premier regarde principalement, il est vrai, le même terme que la cause; mais les autres regardent le terme qui convient à leur nature, ou plutôt à la nature du mobile (2).

(1) Le mal, étant une privation, renferme une certaine entité dans les idées de l'esprit; cette entité ne peut être que la contrariété relative au bien; donc le mal est un contraire, comme nous l'a dit notre saint auteur; donc la tristesse, se rapportant au mal, a un contraire pour objet. Ce contraire étant rélatif ou plutôt n'ayant d'existence que comme relation, implique le bien nécessairement, mais il l'implique comme conçu dans son contraire.

(2) L'amour, union avec le bien, produit primitivement la joie, et secondairement la tris-

grave per se recedit à loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem : ipsa gravitas per priùs inclinat ad locum deorsum, quàm trahat à loco sursum à quo recedit ut deorsum tendat. Sic igitur, cùm tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proc prium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; se dcausa delectationis et tristitiæ scilicet amor, per prius respicit bonum, quàm malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis propriè est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa amissio boni appreh nditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni : et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem; sed sub contraria ratione : nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X. *Metaph.* (text. 15), et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quòd quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quòd omnes principalius respiciant illud quod principaliùs respicit causa, sed primus tantùm; unusquisque autem aliorum principaliùs respicit illud, quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ARTICLE II.

La concupiscence est-elle une cause de la douleur?

Il paroît que la concupiscence n'est pas une cause de la douleur ou de la tristesse. 1° La tristesse regarde le mal par sa nature, comme nous l'avons dit; mais la concupiscence est un mouvement de l'appétit vers le bien. Or quand deux mouvements ont deux termes contraires, ils ne peuvent être la cause l'un de l'autre. Donc la concupiscence n'est pas une cause de la douleur (1).

2° Selon saint Jean Damascène, la douleur a pour objet les choses présentes, et la concupiscence les choses futures. Donc la concupiscence n'est pas une des causes de la douleur.

3° Ce qui est délectable par soi ne peut être une cause de la douleur. Or la concupiscence est délectable par elle-même. Donc elle n'est pas une cause de la douleur.

Mais saint Augustin dit, *Enchir.*, XXIV : « Quand l'ignorance du devoir et la concupiscence du mal s'insinuent dans l'homme, elles y mènent à leur suite l'erreur et la douleur. » Or l'ignorance est la cause

tesse. La joie donc, premier effet de l'amour, regardera le même objet que sa cause, le bien; mais la tristesse, second effet de l'amour, regardera l'objet que lui montre sa nature, le mal.

(1) L'appétit (de *ad* et de *petere*, aller vers) est la tendance, le mouvement vers une chose.

Il y a trois sortes d'appétit, comme nous le savons : l'appétit naturel, qui n'implique pas la perception dans son sujet, mais dans un autre être, à savoir dans l'Auteur de la nature; puis l'appétit animal, qui exige la perception dans son sujet; puis l'appétit intellectuel, qui réclame dans son sujet, non-seulement la perception, mais la délibération, le choix. Ainsi le mot d'*appétit* désigne tout ensemble l'affinité physique dans les éléments, l'instinct dans l'animal et la volonté dans l'homme.

La concupiscence est le mouvement de l'appétit. En conséquence on en distingue trois : la concupiscence naturelle, la concupiscence animale et la concupiscence intellectuelle. Ce mot désigne donc trois choses : la gravitation dans les corps, le penchant dans l'animal et le désir dans l'homme.

Nous ne saurions trop le dire, il faut s'habituer aux termes de *concupiscence* et d'*appétit*. Nous ne pourrions les remplacer sans de grands inconvénients; notre langue ne nous fournit pas le moyen d'exprimer, à l'aide d'un seul mot, toutes les choses qu'ils expriment.

ARTICULUS II.

Utrùm concupiscentia sit causa doloris.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (art. 1), concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor secundum Damascenum (lib. II. cap. 12.), est de præsenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in 1. *Rhetor.* (cap. 11). Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in *Ench.* (cap. 24) : « Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor. » Sed igno-

de l'erreur. Donc la concupiscence est aussi, d'après ces paroles, la cause de la douleur.

Conclusion. — La concupiscence, considérée dans sa propre nature, est quelquefois une cause de douleur, parce que nous nous affligeons du retard ou de la perte du bien désiré; mais elle n'est pas la cause universelle de la douleur.)

La concupiscence est un certain mouvement de l'appétit animal; puis le mouvement appétitif présente, comme nous le savons, la plus grande analogie avec le mouvement naturel. On peut assigner deux causes à ce dernier mouvement : une cause finale et une cause efficiente : ainsi la chute des graves a pour cause finale le lieu inférieur, et pour cause efficiente la tendance physique qui résulte de la gravité. De même la cause finale du mouvement appétitif est son objet, et c'est dans ce sens que nous avons dit ailleurs que le principe de la douleur est le bien survenu; puis la cause efficiente du même mouvement est la tendance intérieure de l'appétit, qui va primitivement au bien et s'éloigne conséquemment du mal contraire. D'après cela, le premier principe du mouvement appétitif c'est l'amour, inclination de l'appétit à rechercher la possession du bien; puis son second principe c'est la haine, pareillement inclination de l'appétit à fuir les atteintes du mal. Et comme la concupiscence ou le désir forme le premier effet de l'amour, qui nous donne tant de jouissances, saint Augustin confond souvent ces deux sentiments dans l'expression, et voilà comment il dit que le désir ou la concupiscence est la cause universelle de la douleur. Il est vrai, la concupiscence proprement dite peut être, quelquefois, une cause de douleur; car ce qui empêche le mouvement de parvenir à son terme le contrarie, et ce qui contrarie le mouvement appétitif afflige l'ame. Le

---

rantia est causa erroris, ergo concupiscentia est causa doloris.

(Conclusio. — Concupiscentia secundùm propriam rationem aliquando doloris est causa, in quantum de retardatione boni concupiti, vel ejus totali ablatione tristamur; universalis autem causa doloris esse non potest.)

Respondeo dicendum, quòd tristitia est motus quidam appetitus animalis; motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. 1), similitudinem appetitus naturalis, cujus duplex causa assignari potest : una per modum finis, alia sicut unde est principium motus : sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi, per modum finis, est ejus objectum, et sic suprà dictum est (art. 1) quod causa doloris seu tristitiæ est malum conjunctum; causa autem, sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur ad bonum et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maximè delectamur, ut suprà dictum est (qu. 26, art. 2), ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut suprà dictum est (qu. 30, art. 2, ad 2), et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris : omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contra-

désir est donc une cause partielle de la douleur, parce que nous nous affligeons du retard ou de la perte du bien désiré; mais il n'est pas la cause universelle de la douleur, parce que nous nous affligeons plus de la perte du bien présent dont nous avons la jouissance, que de la perte du bien futur dont nous avons seulement le désir.

Je réponds aux arguments : 1° L'inclination qui pousse l'appétit à rechercher le bien, est la cause de l'inclination qui le pousse à fuir le mal : voilà pourquoi les mouvements appétitifs qui se rapportent au bien, sont considérés comme la cause des mouvements appétitifs qui se rapportent au mal.

2° Bien que l'objet du désir soit réellement futur, il est néanmoins présent de quelque manière, par l'espérance. On peut dire aussi que malgré la futurition de cet objet, l'obstacle existe dans le présent; ce qui suffit pour causer la douleur.

3° Le désir fait naître la joie tant qu'on a l'espérance d'obtenir son objet; mais quand l'obstacle vient détruire cet espoir, il produit la tristesse.

ARTICLE III.

Le désir de l'unité individuelle est-il une cause de la douleur?

Il paroît que le désir de l'unité individuelle n'est pas une cause de la douleur. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 3 : « Ceux qui ont dit que le rassasiement est la cause du plaisir et la faim celle de la tristesse, ont considéré seulement la tristesse et le plaisir qui ont leur principe dans les jouissances de la table. Or, d'une part, tout plaisir et toute tristesse ne procèdent pas de cette source; d'une autre part, le rassasiement se

---

rium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, in quantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur; universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est, et ex hoc contingit, quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur. Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia est delectabilis quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III.

Utrùm appetitus unitatis sit causa doloris.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in X. *Ethic.*, quod « hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus, et tristitiis, quæ sunt circa cibum. » Sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris, cùm

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

rapporte à l'unité, et la faim à la séparation. Donc le désir de l'unité n'est pas la cause universelle de toute douleur (1).

2° La séparation est le contraire de l'unité. Si donc le désir de l'unité formoit une cause de la douleur, jamais la séparation ne produiroit le plaisir. Mais la séparation des choses superflues fait naître la joie. Donc, etc.

3° Nous désirons par le même mouvement la présence du bien et l'absence du mal. Or comme l'absence s'éloigne de l'unité, ainsi la présence s'en rapproche, puisqu'elle est une sorte d'union. Donc le désir de l'unité n'est pas plus une cause de douleur que le désir de la séparation.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arbit.*, III, 23 : « La douleur qu'éprouvent les animaux montre assez, dans les mouvements et dans le régime de leur corps, qu'ils recherchent instinctivement l'unité; car qu'est-ce que la douleur, si ce n'est un certain sentiment qui repousse la division ou la corruption? »

(Conclusion. — L'amour ou la recherche de l'unité est une cause de la douleur, absolument comme la concupiscence ou le désir du bien.)

De même que la concupiscence ou le désir du bien est une cause de douleur, ainsi l'amour ou la recherche de l'unité est une source de tristesse et d'affliction. Le bien de l'être consiste dans cette unité individuelle qui rassemble en lui toutes les choses constitutives de sa perfection, et voilà pourquoi les platoniciens disoient que le un est principe et bon. Tous les êtres appètent et poursuivent donc l'unité individuelle

(1) L'unité dont parle ici notre saint auteur a pour effet de rassembler, de concentrer dans l'individu ce qui forme son bien, ce qui constitue sa perfection. Ainsi le désir de s'unir les avantages de la fortune et de la considération, les biens corporels et les biens spirituels; le désir de s'assimiler les choses extérieures est-il une cause de douleur? Oui, quand cette identification, cette unité perfectionne, parce qu'on la recherche alors comme un bien; non, quand elle ne perfectionne pas, parce qu'on ne la recherche point dans ce cas-là.

repletio ad unitatem pertineat, incisio verò multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis : quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris, quam appetitus separationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *De lib. arbit.* (cap. 23), quod « ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus, divisionis vel corruptionis impatiens? »

(Conclusio. — Sicut concupiscentia vel cupiditas boni, est causa doloris, ita amor vel appetitus unitatis causa ejusdem est.)

Respondeo dicendum, quòd eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa, ex quibus consistit ejus perfectio; unde et platonici posuerunt *unum* esse principium (1), sicut et *bonum*. Unde naturaliter unumquod-

(1) Non adjectivè, quasi principium dumtaxat unum posuisse intelligantur, sed substantivè accipiendo illud *unum*, quia id quod est unum, vel unitatem ipsam, pro principio posuerunt; sicut etiam id quod est bonum, vel bonitatem ipsam.

comme leur bien; l'amour ou la recherche de cette unité est donc une cause de douleur, absolument comme la recherche ou l'amour du bien.

Je réponds aux arguments : 1° Une seule union concourt au bien de l'être, c'est celle qui le perfectionne : le désir de toute unité n'est donc pas une cause de tristesse et de douleur. Le Philosophe réfute, dans l'endroit cité plus haut, ceux qui soutenoient le contraire : Le rassasiement, dit-il, n'est pas toujours une cause de plaisir ; car ceux qui sont chargés de viandes ne trouvent plus de douceurs dans l'usage des aliments, pourquoi? parce que cette sorte d'ingurgitation ou cette union nuit plus qu'elle ne contribue à la perfection. Le désir donc qui peut devenir une cause de tristesse, ce n'est pas le désir de toute unité, comme nous l'avons dit, mais le désir de l'unité qui concourt à la perfection de l'être.

2° La séparation peut faire naître le plaisir, soit parce qu'elle écarte une chose contraire à la perfection, soit parce qu'elle implique l'union d'une autre chose qui flatte les sens.

3° On désire se séparer des choses nuisibles, parce qu'elles détruisent l'unité convenable. La première cause de la douleur qui naît dans ce cas-là, ce n'est donc pas la séparation, mais c'est encore, c'est toujours l'amour de l'unité.

ARTICLE IV.

La force majeure est-elle une cause de douleur?

Il paroît que la force majeure n'est pas une cause de douleur. 1° Ce qui est dans la force de l'agent n'est pas présent, mais futur. Or la douleur a pour objet le mal présent. Donc la force majeure, prépondérante, irrésistible n'est pas une cause de douleur.

2° Le dommage causé est une cause de douleur. Or le dommage peut

---

que appetit unitatem, sicut et bonitatem; et propter *hoc*, sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa à qua dependet *esse* perfectum rei, et propter hoc etiam non cujuslibet unitatis appetitus est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur, quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quædam repletiones non sunt delectabiles; sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione : talis enim repletio sive unio magis repugnaret ad perfectum *esse* quàm ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd separatio potest esse delectabilis, vel in quantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel in quantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quòd separatio nocivorum et corrumpentium appetitus in quantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa

être causé par une force moindre. Donc on ne doit pas poser en principe que la force majeure est une cause de douleur.

3° Les causes des mouvements appétitifs sont les inclinations intérieures de l'ame. Or la force majeure est une chose extérieure. Donc elle n'est pas une cause de douleur.

Mais saint Augustin dit, *De natura boni*, XX : « La volonté résistant à une puissance plus grande produit la douleur dans l'ame, et le sens résistant à un objet plus énergique produit la douleur dans le corps. »

(Conclusion. — La force majeure, irrésistible est une cause de douleur, parce qu'elle fait subir le mal.)

Comme nous l'avons montré précédemment, le mal subi est objectivement une cause de douleur; donc ce qui fait subir le mal porte aussi la tristesse dans l'ame. Mais ce qui fait subir le mal est contre l'inclination de la volonté; ce qui est contre l'inclination de la volonté est imposé par un agent plus puissant; voilà pourquoi saint Augustin fait de la puissance plus grande une cause de douleur. Toutefois, nous devons le remarquer, lorsque la puissance plus grande va jusqu'à rendre propre l'inclination contraire, alors plus d'opposition ni de violence par conséquent : quand le corps grave, altéré par un agent plus puissant, perd la tendance qui le portoit vers la terre, ce n'est plus la force, mais la nature qui l'élève dans les airs. Lors donc que la puissance plus grande change l'inclination de la volonté ou les penchants du corps, elle ne cause point la tristesse; mais elle afflige l'ame, quand l'inclination contraire subsiste, et voilà pourquoi saint Augustin dit que la volonté résistant à une puissance plus grande produit la douleur. Si la volonté ne résistoit pas, mais cédoit spontanément, elle n'éprouveroit pas la tristesse, mais la joie (1).

(1) Ainsi les substances, modifiées, volatilisées, pour ainsi dire sublimées par le feu, s'é-

doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam à potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De natura boni*, (cap. 20) : « In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. »

(Conclusio. — Major potestas cui resisti non potest est doloris causa, dum mali corruptivi conjunctionem facit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1) malum conjunctum est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti; id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, unde malo præsentialiter inhæreat : quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris, et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est quod, si potestas fortior in tantum invalescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia : sicut quando agens fortius corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur, si aliqua potestas major in tantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium; et inde est, quod Augustinus dicit, quod voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem. Si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Je réponds aux arguments : 1° La force majeure ne cause pas la douleur parce qu'elle renferme l'acte dans son énergie, mais parce qu'elle le réalise au-dehors en soumettant aux atteintes du mal.

2° La force qui n'est pas plus grande en tout peut l'être en quelque chose, et causer du dommage de ce côté-là. Si elle ne l'emportoit pas sous quelque rapport, elle ne pourroit nuire en aucune manière, et dès lors elle ne seroit pas une cause de douleur.

3° Les agents extérieurs peuvent causer les mouvements appétitifs en rendant l'objet présent à la perception. C'est ainsi que la force majeure devient une cause de la tristesse.

QUESTION XXXVII.

Des effets de la tristesse ou de la douleur

Il faut nous occuper des effets de la tristesse.

On demande ici quatre choses : 1° La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre ? 2° La tristesse ou la douleur produit-elle l'abattement de l'esprit? 3° La tristesse ou la douleur affoiblit-elle l'opération ? 4° Enfin la tristesse nuit-elle plus au corps que les autres passions de l'ame?

lèvent naturellement en haut. Ainsi l'ame chrétienne, détachée du corps et tournée vers Dieu par la charité, trouve des charmes et des délices dans les plus grands supplices.

Ad primum ergo dicendum, quòd major potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quòd est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquam potestatem, quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid, et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere, unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quòd exteriora agenda possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant præsentiam objecti : et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm dolor auferat facultatem addiscendi. 2° Utrùm aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris. 3° Utrùm tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. 4° Utrùm tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ

ARTICLE I.

La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre?

Il paroît que la douleur n'enlève pas la faculté d'apprendre. 1° Le prophète dit au Seigneur, *Is.*, XXVI, 10 : « Quand vous exercerez vos jugements sur la terre, les habitants du monde apprendront la justice; » et plus loin, 16 : « Ils trouveront votre doctrine dans la tribulation de leurs humbles prières. » Or la tribulation et l'exercice des jugements de Dieu font naître la tristesse dans le cœur de l'homme. Donc la tristesse augmente, bien loin de la détruire, la faculté d'apprendre.

2° Le même prophète dit encore, *Is.*, XXVIII, 9 : « A qui le Seigneur enseignera-t-il la science? à qui donnera-t-il l'intelligence de sa parole? à ceux qui sont privés du lait, arrachés à la mamelle, » c'est-à-dire à ceux qui sont sevrés des plaisirs. Or la tristesse et la douleur enlèvent le plaisir, comme le dit le Philosophe; et l'Ecriture ajoute, *Eccli.*, XI, 29 : « Le mal présent fait oublier les plus grandes jouissances (1). » Donc la douleur n'enlève pas, mais elle donne la faculté d'apprendre.

3° La douleur intérieure l'emporte en intensité sur la douleur extérieure : nous l'avons prouvé précédemment. Or on peut apprendre dans les douleurs de l'ame. Combien donc plus n'a-t-on pas cette faculté dans les douleurs du corps.

Mais saint Augustin dit, *Solil.*, I, 12 : « Bien que tourmenté par un violent mal de dent, je ne laissois pas de repasser dans mon esprit ce que j'avois appris; mais il m'étoit absolument impossible d'apprendre les choses qui demandoient une grande attention. »

(Conclusion. — Comme les grandes douleurs attirent sur elles l'at-

(1) Les éditions de la Bible corrigée ne disent pas, comme notre saint auteur : « *Malitia unius horæ*, une heure de souffrance; » mais elles portent : « Malitia horæ, le mal de l'heure présente. »

ARTICULUS I.

Utrùm dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim *Isaiæ*, XXVI : « Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis, » et infrà : « In tribulatione murmuris doctrina tua eis. » Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

Præterea, *Isaiæ*, XXVIII, dicitur : « quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? ablactatos à lacte, avulsos ab uberibus, » id est à delectationibus. Sed dolor et tristitia maximè tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII. *Ethicor.*; et *Eccles.*, XI dicitur, quod « malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ. » Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut suprà dictum est (qu. 35, art. 7). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *Soliloq.* : « Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebat animo volvere nisi ea quæ jam fortè didiceram, à discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat. »

(Conclusio. — Dolor intensus, quoniam

tention de l'esprit, non-seulement elles diminuent, mais elles ôtent souvent le désir et la faculté d'apprendre.)

Comme toutes les facultés intellectuelles ont leurs racines dans une seule et même substance, quand l'action d'une de ces facultés attire à elle fortement l'attention, elle la retire par cela même de l'action des autres; car une seule ame ne peut avoir qu'une seule attention. Lors donc qu'un acte en exige la plus grande partie, sinon toute l'intensité, il exclut tout autre acte qui réclame également une grande application de l'esprit. Or il est constant que la douleur sensible appelle sur elle-même, plus impérieusement que toute autre chose, l'attention de l'ame; car les êtres dirigent toutes leurs forces contre ce qui leur est contraire : cela se voit jusque dans les choses physiques. Mais il n'est pas moins certain, d'une autre part, que pour acquérir des connoissances, pour apprendre, il faut des études, des travaux, des efforts qui absorbent l'intelligence tout entière ; et c'est là ce que le Sage nous dit dans cette parole, *Prov.*, II, 4 : « Si vous la cherchez (la sagesse) comme l'argent, et que vous creusiez bien avant pour la découvrir comme un trésor, alors vous comprendrez la crainte du Seigneur et vous trouverez la science de Dieu (1). » Que la douleur donc nous fasse sentir son cruel aiguillon, nous ne pourrons saisir aucune vérité nouvelle, découvrir aucun aperçu nouveau; bien plus, la souffrance pourra tellement enchaîner et subjuguer notre ame, que nous nous efforcerons vainement de porter nos regards sur les choses que nous connoissons. Cependant la force absorbante de la douleur attirera plus ou moins dans son sein les facultés intellectuelles, selon que l'a-

(1) « Si vous vous efforcez d'acquérir la sagesse avec le même soin que l'argent, si vous la recherchez comme si elle devoit vous donner tous les trésors de la terre, quelle sera votre récompense? « Vous comprendrez la science du Seigneur, et vous trouverez la science de Dieu? » Ceux qui cherchent l'or creusent profondément, rejettent la terre et pénètrent toujours plus avant jusqu'à ce qu'ils rencontrent le précieux métal. De même ceux qui cherchent véritablement la sagesse creusent dans leur ame; ils retranchent impitoyablement tout ce qu'ils y trouvent de terrestre; ils s'enfoncent toujours plus profondément par l'humilité chrétienne, jusqu'à ce qu'ils arrivent au divin trésor de la science, de la vertu, de la sagesse. » (Bède.)

---

animi intensionem ad se trahit, non modo diminuit, verum sæpe numero aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.)

Respondeo dicendum, quòd quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animæ non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam intentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maximè trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur *Proverb.*, II : « Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam. » Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. In hoc tamen attenditur diversitas, secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel

mour de la connoissance ou de la méditation sera plus ou moins vif; car plus l'ame s'élancera fortement vers la science, plus elle conservera une grande part d'attention en en accordant moins au mal.

Je réponds aux arguments : 1° La douleur modérée, qui prévient la dispersion de l'esprit, peut favoriser la connoissance, surtout quand on espère d'y trouver le remède à ses maux. Voilà comment la tribulation de l'humble prière nous fait trouver la science de Dieu.

2° Le plaisir, captivant l'attention de l'ame, entrave l'exercice de la raison; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 11 : « L'homme ne peut rien comprendre au milieu des voluptés sensuelles. » La douleur subjugue plus encore l'attention : c'est ainsi que, dans l'ordre physique, les contraires provoquent toute l'énergie des choses; l'eau chauffée, par exemple, invite en quelque sorte le froid à la congeler plus fortement. Néanmoins quand elle ne dépasse point une certaine mesure, la tristesse peut, en prévenant la surabondance du plaisir, favoriser accidentellement les facultés intellectuelles; mais elle les entrave par son action propre et les paralyse entièrement, quand elle déploie ses rigueurs.

3° Comme la douleur extérieure est produite par la lésion du corps, elle a plus d'influence sur cette partie de notre être que la douleur intérieure, dont l'empire s'exerce dans le domaine de l'ame. Troublant donc le calme et le repos, la douleur corporelle nuit plus à la contemplation que la douleur spirituelle. Cependant, lorsqu'elle est vive et profonde, la douleur de l'ame captive tellement l'attention, qu'elle ôte la faculté de méditer, de réfléchir, d'apprendre. C'est elle qui fit abandonner à saint Jérôme le commentaire d'Ezéchiel (1).

(1) Au moment d'aborder ce travail, le savant interprète dit, *Homil.*, XXII : « Vous me permettrez de poser la plume à cet endroit. Car, vous le savez, mon ame est débordée par la tristesse. Le péril et le glaive nous menacent de toute part. Nos frères sont accablés par les tortures et décimés par le supplice. Les uns reviennent à nous les membres mutilés, les

---

considerandum, quia quantò major fuerit, magis retinet intentionem anima, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipuè eorum per quæ homo sperat se posse à tristitia liberari. Et hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quòd tam delectatio quàm dolor, in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis; unde in VII. *Ethic.*, dicitur quod « impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. » Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor, quam delectatio : sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefecta magis patitur à frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, in quantum aufert superabundantiam delectationum : sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quòd dolor exterior accidit ex læsione corporali; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam, quam dolor interior, qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quàm dolor interior; et tamen dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem ut non possit homo de novo aliquid addiscere, unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem.

ARTICLE II.

La tristesse ou la douleur produit-elle l'abattement de l'esprit?

Il paroît que la tristesse ou la douleur ne produit pas l'abattement de l'esprit. 1° L'Apôtre dit, II *Cor.*, VII, 11 : « Considérez combien cet tristesse que vous avez éprouvée selon Dieu, a produit en vous non-seulement de vigilance, mais de soin à vous défendre, mais d'indignation...» Or la vigilance et l'indignation ont un effet contraire à l'abattement, elles relèvent l'ame. Donc la tristesse ne cause pas l'abattement.

2° La tristesse est l'opposé de la joie. Or, d'une part, la joie produit la dilatation; d'une autre part, le contraire de la dilatation, ce n'est pas l'abattement, mais le resserrement. Donc la tristesse ne produit pas l'abattement.

3° Le propre de la tristesse est d'absorber; car saint Paul dit, II *Cor.*, II, 7 : « Vous devez user avec lui (avec celui qui a failli) de condescendance et le consoler, de peur qu'il ne s'absorbe dans une tristesse trop profonde (1). » Or ce qui est abattu est accablé sous le faix, mais ce qui est absorbé est renfermé dans un autre. Donc l'abattement n'est pas produit par la tristesse.

Mais saint Jean Damascène et Némésius comptent, ainsi que nous l'avons vu, l'abattement parmi les effets de la tristesse (2).

autres sont traînés dans les fers, les autres tombent sous la hache du bourreau. Ma langue refuse son service à la pensée, parce que « mon ame s'afflige de la vie (*Job*, X, 1); » ma voix n'a plus de joie dans les chants divins, parce que « ma harpe s'est changée en de tristes plaintes et mes instruments de musique en des accents lugubres (*ibid.*, XXX, 31); » L'œil de mon cœur ne contemple plus avec délices les célestes mystères, parce que « mon ame s'est assoupie d'ennui (*Ps.* CXVIII, 28); » mon esprit ne trouve plus de charmes dans la lecture des Livres divins, parce que « J'ai oublié de manger mon pain à force de gémir (*ibid.*, CI, 5). » Qui ne vit pas de l'Ecriture sainte, pourroit-il faire entendre des paroles de vie? »

(1) « De peur qu'il ne tombe dans le désespoir et n'attente à ses jours, » dit saint Chrysostôme; » De peur qu'il ne renonce à la foi, » dit Théodoret.

(2) Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, II, 14 : « Il y a quatre espèces de tristesse : l'anxiété, l'abattement, la commisération et l'envie. » Et Némésius, *Tract. de nat.*

ARTICULUS II.

Utrùm aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus II *ad Corinth.*, VII : « Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem, etc. » Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit II. *ad Corinth.*, II : « Ne fortè abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi. » Sed quod aggravatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur, quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus et Damascenus (ut suprà) ponunt tristitiam aggravantem.

(Conclusion. — Comme la tristesse est causée par le mal présent, elle accable l'ame parce qu'elle la prive de son mouvement, soit en l'empêchant de jouir du bien, soit en lui ôtant la possibilité de fuir le mal; elle peut aussi frapper le corps d'immobilité.)

Souvent les effets produits par les passions prennent métaphoriquement, à titre de similitude, le nom des effets causés par les corps sensibles, car les mouvements de l'appétit animal ressemblent aux tendances de l'appétit naturel : voilà comment nous attribuons la ferveur à l'amour, la dilatation à la joie, puis l'abattement à la tristesse. On dit l'homme accablé, dans l'ordre physique, quand un fardeau prépondérant le prive de son mouvement. Or, nous l'avons vu dans les questions précédentes, la tristesse est produite par un mal présent. Comment donc le mal prive-t-il l'esprit de son propre mouvement? Il l'en prive en empêchant la volonté de jouir de l'objet désiré. Quand le mal ne va pas, dans sa force attristante, jusqu'à détruire l'espoir d'échapper à ses étreintes, il accable bien l'esprit en ne lui permettant pas la jouissance du bien, mais il lui laisse le mouvement nécessaire pour combattre ses atteintes; au contraire, lorsque sa force, croissant de plus en plus, détruit jusqu'à l'espoir de la délivrance, il paralyse tout mouvement intérieur de la volonté, si bien que l'esprit ne peut dans ses angoisses ni jouir de l'objet de ses vœux ni repousser l'objet de sa crainte; il peut même arriver qu'il dérobe le mouvement aux membres du corps, et que l'homme reste immobile en lui-même, frappé de stupeur.

Je réponds aux arguments : 1° Si la tristesse selon Dieu relève l'ame, c'est qu'elle renferme l'espérance d'obtenir le pardon de ses péchés.

2° L'abattement et le resserrement produisent les mêmes effets dans

hominis, XIX : « L'anxiété est la tristesse qui ôte la voix; l'abattement, la tristesse qui accable; la commisération, la tristesse du mal du prochain; enfin la jalousie, la tristesse du bien d'autrui. »

(Conclusio. — Tristitia cùm ex malo præsenti contingat, maximè animum aggravat, et quandoque animi et corporis motum impedit.)

Respondeo dicendum, quòd defectus passionum animæ quandoque metaphoricè nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis; et per hunc modum *fervor* attribuitur amori, *dilatatio* delectationi, et *aggravatio* tristitiæ. Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti : quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur, quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans : si verò superexcrescat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeant; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur

leurs rapports avec la volonté; car l'ame abattue, ne pouvant librement se produire au-dehors, se retire et se concentre dans son propre sein comme si elle étoit pressée, resserrée dans elle-même.

3° On dit que la tristesse absorbe l'homme, quand elle s'empare tellement de son ame qu'elle lui ravit tout espoir d'échapper à son empire. Ici, comme dans la réponse précédente, deux causes différentes, l'absorption et l'abattement, produisent le même effet. On rapproche souvent, dans les attributions métaphoriques, des choses qui semblent se repousser dans leurs propriétés naturelles.

ARTICLE III.

La tristesse ou la douleur affoiblit-elle l'opération?

Il paroît que la tristesse ou la douleur n'affoiblit ni ne gêne l'opération. 1° La tristesse produit la vigilance, comme saint Paul l'enseigne dans un passage cité précédemment. Or la vigilance aide à rendre l'opération bonne; d'où le même Apôtre dit, II *Timoth.*, II, 15 : « Prenez soin de vous tenir à l'épreuve devant Dieu, comme un ouvrier qui ne rougit pas (1). » Donc la tristesse ne gêne pas l'opération, mais elle aide à la rendre bonne.

2° « La tristesse produit souvent le désir, » dit le Philosophe, *Ethic.*, VII, cap. ult. Or le désir, contribuant à l'attention de l'esprit, favorise l'action. Donc, etc.

3° De même qu'il y a des actions propres à ceux qui sont dans la joie, de même il en est, comme gémir et pleurer, qui sont propres à ceux qui sont dans la tristesse. Or la convenance naturelle facilite toute chose.

(1) « A l'épreuve, *probabilis*, » qui peut soutenir les regards, l'examen, le jugement de Dieu. « Qui ne rougit pas, *inconfusibilis*, » qui n'est pas ou qui ne peut être confondu, qui ne rougit pas dans ses actions ou qui ne fait rien dont il ait à rougir.

Saint Chrysostôme admet la première interprétation; car il fait ainsi parler saint Paul,

---

constrictio et *aggravatio* : ex hoc enim quòd aggravatur animus, ut ad exteriora liberè progredi non possit ; ad seipsum retrahitur quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quòd tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quædam enim se consequuntur in his quæ metaphoricè dicuntur quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

ARTICULUS III.

Utrùm tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam. Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum; unde Apostolus dicit II. *ad Timoth.*, II. « Sollicitè cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem. » Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, « tristitia causat in multis concupiscentiam, » ut dicitur in VII. *Ethic.*, (cap. ult.). Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti.

(1) De his etiam infrà, qu. 39, art. 3 ad 3; et qu. 59, art. 3, ad 2.

Donc il est des actions qui ne sont pas gênées, mais facilitées par la tristesse.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, X, 4 et 6 : « La joie perfectionne l'action, mais la douleur la gêne. »

(Conclusion. — Quand l'action forme l'objet de la tristesse, elle est entravée par ce sentiment; mais quand elle constitue son effet, elle en est augmentée et perfectionnée.)

Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, la tristesse n'accable ou n'absorbe pas toujours tellement l'ame, qu'elle arrête tout mouvement soit intérieur, soit extérieur; au contraire, il est des mouvements qui sont causés par la tristesse. L'action peut donc avoir un double rapport avec ce sentiment : elle peut en être le moteur ou le mobile, la cause ou l'effet, l'objet ou le sujet; elle peut le produire ou en être produite. Quand l'action produit la tristesse, elle est arrêtée, gênée, entravée dans son développement; car ce que nous faisons avec peine et douleur obtient de nous moins d'efforts et de soins que ce que nous faisons avec joie. La volonté est la cause de l'action; si donc l'action afflige la volonté, elle s'affoiblit elle-même en affoiblissant sa cause. Ensuite quand l'action est produite par la tristesse, elle reçoit de ce sentiment un nouveau degré de force, d'énergie, de perfection; car plus une chose nous afflige, plus nous nous efforçons de l'écarter, pourvu que nous gardions toutefois l'espérance d'y parvenir; si le mal nous paroissoit irrésistible, plus de mouvement, plus d'action.

Ces quelques mots renferment la réponse aux objections.

Homil., V : « Ne rougis point de prêcher l'Evangile hautement, à la face du monde. » De même saint Thomas, *lect.* 2. Le texte de saint Paul finit ainsi : « Comme un ouvrier qui ne rougit pas, dispensant droitement la parole de vérité. » Et plus loin, 16 et 25 ; « Réprimez les discours profanes et vains.... reprenant avec mansuétude. » Au chapitre I, 8 : « Ne rougissez point de Notre-Seigneur que vous devez confesser. »

D'autres interprètes, Primasius par exemple, admettent le dernier sens et font dire à saint Paul : Vivez saintement; ne commettez aucune action qui puisse vous faire rougir devant Dieu ou devant les hommes.

Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in X. *Ethic.*, (c. 4, et art. 6), quod « delectatio perficit operationem, et e conversò tristitia impedit. »

(Conclusio. — Operatio si conferatur ad tristitiam ut objectum, maximè ex ea impeditur; si verò comparetur ad illam ut affectus, magis augetur et perficitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo sicut ad id de quo est tristitia : et sic tristitia quamlibet operationem impedit; nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita benè facimus, sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ; unde quando operatio est, de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et ad causam : et sic necesse est, quòd operatio talis ex tristitia augeatur; sicut quantò aliquis magis tristatur de re aliqua, tantò magis conatur ad expellendum tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICLE IV.

La tristesse nuit-elle plus au corps que les autres passions de l'ame.

Il paroît que la tristesse ne nuit pas plus au corps que les autres passions de l'ame. 1° La tristesse a dans l'ame une existence spirituelle. Or les choses qui ont une existence purement spirituelle n'altèrent pas le corps; ainsi les effluves des couleurs, existant dans l'air, ne colorent pas les objets. Donc la tristesse ne nuit point au corps.

2° La tristesse ne pourroit nuire au corps de l'homme qu'en le modifiant. Or, nous l'avons vu précédemment, toutes les passions modifient le corps. Donc la tristesse ne nuit pas plus au corps que les autres passions.

3° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 5 : « La colère et la convoitise produisent quelquefois la folie ; le plus terrible malheur qui puisse arriver à l'homme, puisque la raison forme son bien le plus précieux; d'ailleurs le désespoir est un plus grand mal que la tristesse, puisqu'il la produit. Donc la tristesse ne peut nuire au corps plus que les autres passions de l'ame.

Mais il est écrit, *Prov.*, XVII, 22 : « La joie de l'esprit rend le corps plein de vigueur, la tristesse du cœur dessèche les os. » Plus loin, XXV, 20 : « Comme le ver ronge le vêtement et la pourriture le bois, ainsi la tristesse de l'homme lui dévore le cœur. » Et ailleurs, *Eccli.*, XXXVIII, 19 : « La tristesse hâte la mort (1). »

(1) « La tristesse frappe l'homme jusqu'au fond de son être ; c'est une torture plus navrante, un supplice plus cruel que tous les supplices et toutes les tortures. Bourreau sans pitié, qui perce non-seulement le côté, mais le cœur ; ver toujours renaissant, qui ronge non-seulement la chair, mais l'ame ; feu consumant, qui dévore non-seulement les os, mais l'esprit ; fièvre sans repos, guerre sans relâche, mort de tous les instants ; obscurité sans lueur, nuit perpétuelle, affreuse tempête qui plonge le monde dans d'épaisses ténèbres. L'astre du jour n'a plus de lumière pour l'affligé : « Il se couche » pour lui, dit le prophète (*Amos*,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm tristitia magis noceat corpori, quàm aliæ animæ passiones.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur, quòd tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet *esse* spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum *esse* spirituale, non causant transmutationem corporalem, sicut patet de intentionibus colorum, quæ sunt in aere, à quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi in quantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut suprà dictum est (qu. 22, art. 2, ad 3). Ergo non magis tristitia quàm aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 5), quòd « ira et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt ; » quod videtur esse maximum nocumentum, cùm ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine, desperatio etiam videtur magis nociva quàm tristitia, cùm sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori, quàm aliæ animæ passiones.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, XVII : « Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa. » *Prov.*, XXV : « Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori. » Et *Eccles.*, XXXVIII : « A tristitia festinat mors. »

(1) De his etiam infrà, qu. 41, art. 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2.

(CONCLUSION. — Comme la tristesse gêne le mouvement vital du cœur, elle nuit plus au corps que les autres passions.)

De toutes les passions de l'ame, la tristesse est celle qui exerce sur le corps l'influence la plus funeste. La raison en est que la tristesse contrarie la vie humaine non-seulement par la quantité, mais encore par l'espèce de son mouvement, tandis que les autres passions ne la contrarient que de la première manière. La vie humaine implique une certaine impulsion qui va du centre à la circonférence, du cœur aux autres organes; impulsion qui convient à la nature dans une certaine mesure. Quand cette impulsion dépasse la proportion requise, elle contrarie la vie, non par l'espèce, mais par la quantité du mouvement; quand elle gêne et paralyse, en se ralentissant, le jeu des organes, elle contrarie la vie par l'espèce du mouvement. Or, dans toutes les passions de l'ame, la modification corporelle est en raison directe du mouvement appétitif: car, d'une part, le mouvement constitue la forme et modifie la matière; d'une autre part, la matière est toujours proportionnée à la forme. En conséquence les passions qui, poussant l'appétit au dehors, lui impriment un mouvement d'expansion vers les objets extérieurs, ne contrarient pas l'impulsion vitale par l'espèce du mouvement, mais elles peuvent la contrarier par sa quantité; elles sont favorables au corps sous le premier rapport, mais elles peuvent lui être nuisibles sous le second par excès. Au contraire, lorsque les passions, rappelant l'appétit au-dedans, lui impriment un mouvement de fuite à l'égard des choses extérieures et de retour sur lui-même, elles contrarient l'impulsion vitale non-seulement par la quantité, mais par l'espèce du mouvement. Or les passions qui produisent le premier effet sont la joie, le

VIII, 9), « en plein midi; » non pas qu'il ait perdu sa splendeur, mais parce que l'affliction tire un voile funèbre sur toute la nature. Contemplez, si vous l'osez, ce monstre affreux: son aspect est plus terrible que celui du dernier supplice, car il en imprime toutes les horreurs sans offrir la délivrance. Le prophète Jonas, David, saint Paul, en proie à la tristesse, conjuroient la mort de les arracher à leur tourment. » (Saint Chrysostôme, *Epist.* III, *ad Olypiam.*)

(CONCLUSIO. — Tristitia magis corpori nocet quàm aliæ animæ passiones, cùm vitalem cordis motum impediat.)

Respondeo dicendum, quòd tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est, quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur, quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedet ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quòd transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad persequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi; et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel re-

désir et les autres pareilles ; puis celles qui produisent le second sont la crainte et le désespoir, mais surtout la tristesse : car elle accable sous le poids du mal présent, qui impressionne plus vivement que le mal futur.

Je réponds aux arguments : 1° Puisque l'ame meut naturellement le corps, le mouvement de l'ame produit naturellement aussi les modifications du corps ; mais les effluves spirituelles ne peuvent altérer ainsi les substances qui ne sont point sous l'empire immédiat de l'ame.

2° Les modifications que l'amour, la joie, le désir produisent dans le corps sont conformes à l'impulsion vitale ; mais les changements que la tristesse opère dans notre partie matérielle, y sont contraires.

3° La raison cède plus facilement à l'action du mal que la vie ; car nombre de maladies qui causent la folie ne sont point assez graves pour donner la mort. Et si la crainte et la colère produisent de grands ravages dans le corps, c'est que l'absence de l'objet désiré appelle la tristesse à leur secours ; car la tristesse enlève elle-même l'usage de la raison, témoin les malheureux que la douleur jette dans la mélancolie ou la manie.

QUESTION XXXVIII.

Des remèdes de la tristesse ou de la douleur.

Disons maintenant quelque chose des remèdes qui peuvent alléger la plus accablante des affections de l'ame.

On demande cinq choses sur ce sujet : 1° Toute joie soulage-t-elle la

---

tractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus ; et ideo simpliciter nocent timor et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio, quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis ; nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quòd aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali, sed tristitiæ contrariam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ex leviori causa impeditur usus rationis quàm corrumpatur vita, cùm videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maximè nocumentum corporale afferunt, ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quòd cupitur ; ipsa enim tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet

la tristesse ou la douleur? 2° Les larmes soulagent-elles la tristesse ou la douleur? 3° La compassion de l'amitié soulage-t-elle la tristesse ou la douleur? 4° La contemplation de la vérité soulage-t-elle la tristesse ou la douleur? 5° Enfin le sommeil et les bains soulagent-ils la tristesse ou la douleur?

ARTICLE I.

Toute joie soulage-t-elle la tristesse ou la douleur?

Il paroît que toute joie ne soulage pas la tristesse ou la douleur. 1° La joie ne peut soulager la tristesse qu'autant qu'elle lui est opposée : car « les contraires se guérissent par les contraires, » dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 2 ou 3. Or toute joie n'est pas opposée à toute tristesse, comme nous l'avons vu précédemment. Donc toute tristesse n'est pas soulagée par toute joie.

2° Ce qui cause la tristesse ne sauroit la soulager. Or certains plaisirs causent la tristesse; car le Philosophe dit, *Ethic.*, IX, 4 : « Le méchant s'afflige de s'être réjoui. » Donc toute joie n'adoucit pas toute tristesse.

3° Saint Augustin, *Confess.*, IV, 7, raconte que, ne pouvant se consoler de la mort de son ami, quitta les lieux qu'il avoit fréquentés si souvent avec lui : Car « mes yeux le cherchoient trop ardemment, dit-il, où ils s'étoient habitués de le voir (1). » Ainsi les lieux qui ont été témoins

(1) *Ubi supra*, 7, 8 et 9 : « Il n'y avoit pour moi que trouble et qu'angoisse; je pleurois et soupirois sans cesse, ne trouvant aucun repos et ne sachant de quel côté me tourner. Mon cœur, tout déchiré, tout sanglant, ne pouvoit plus durer en moi, et je ne savois qu'en faire. Il n'étoit plus touché ni de l'ombre des bois, ni du délassement des jeux, ni des charmes de la musique, ni des parfums, ni de la bonne chère, ni des plaisirs, ni des livres, ni des vers; enfin tout ce qui n'étoit pas celui que j'avois perdu m'inspiroit de l'aversion, tout jusqu'à la lumière, tout si ce n'est les soupirs et les larmes. J'y trouvois une sorte de repos; mais lorsque quelque chose m'empêchoit de m'y abandonner, je succombois sous le poids de ma douleur. Il n'y avoit que vous, ô mon Dieu, qui pussiez me soulager et me guérir, mais je ne me tournois pas vers votre bonté. Il n'y avoit rien d'arrêté ni de solide dans

---

delectationem. 2° Utrùm mitigetur per fletum. 3° Utrùm per compassionem amicorum. 4° Utrùm per contemplationem veritatis. 5° Utrùm per somnum et balnea.

ARTICULUS I.

Utrùm dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur : medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in secundo *Ethic.* (cap. 2, vel 3). Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut suprà dictum est. (qu. 35, art. 4). Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia ut dicitur in *Ethic.*, IX : « Malus tristatur quoniam delectatus est. » Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit in IV. *Confess.*, quòd ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo : « nimis eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre solebant. » Ex quo accipi potest, quod

(1) De his etiam suprà, qu. 35, art. 4, ad 2 et ad 3; ut et infrà, tum art. 4, tum art. 5; et qu. 48, art. 1; et in III. part., qu. 46, art. 8, ad 2; et in I. ad Cor., VII, col. 3.

des épanchements de notre amitié, nous deviennent à charge après la mort ou pendant l'absence de nos amis. Or ces lieux ne nous rappellent que des souvenirs de contentement, de satisfaction, de bonheur. Donc la joie nous est une peine, quand nous sommes dans le deuil; donc elle ne calme pas toute sorte de tristesse.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, cap. ult. : « Que la joie soit contraire à la tristesse ou non, pourvu qu'elle soit vive, elle la chasse. »

(CONCLUSION. — Puisque toute joie est contraire à toute tristesse dans le genre, toute tristesse est adoucie, soulagée par toute joie.)

Nous l'avons dit souvent, la joie est le repos de la volonté dans le

l'idée que j'avois de vous; car ce que je me représentois quand je voulois penser à vous, n'étoit rien moins que vous.... Aussi quand mon ame se jetoit entre les bras de ce dieu imaginaire, elle se trouvoit sans soutien et retomboit sur moi-même, et je lui présentois une demeure qu'elle ne pouvoit ni habiter ni quitter. Où mon cœur devoit-il fuir pour ne plus se trouver? Comment faire pour me séparer de mon être? est-ce que je ne me portois pas partout où je dirigeois mes pas? Mais si je ne pouvois sortir de mon propre sein, je quittai du moins le lieu de ma naissance, car mes yeux cherchoient mon ami trop ardemment où ils s'étoient habitués de le voir. Je partis de Thagaste pour m'en aller à Carthage.

» Le temps fait son effet, il agit insensiblement sur nous; et par les objets divers qu'il présente à nos sens, il produit dans notre esprit des changements qui nous surprennent. A mesure que les jours, se succédant les uns aux autres, me ramenoient des idées nouvelles et réveilloient le souvenir et le sentiment des choses qui m'avoient fait plaisir autrefois, je revenois peu à peu, et la douleur cédoit à la joie qui renaissoit dans mon ame. C'étoit là, non pas sans doute des souffrances nouvelles, mais de nouvelles semences de souffrances. Car pourquoi avois-je été si profondément frappé par la mort de mon ami, sinon parce que c'est s'appuyer sur le sable mouvant que d'aimer un homme mortel comme s'il ne devoit jamais mourir.

» Rien ne contribua plus à me remettre, à me consoler, que le commerce de quelques autres de mes amis.... Et ce qui me rendoit ce commerce si cher et si doux, ce n'étoient pas les nombreuses erreurs que nous partagions en commun, mais toutes ces choses qui font le prix et le charme de l'amitié, comme de s'entretenir, de rire et de s'amuser des mêmes plaisirs, de se donner réciproquement des gages d'affection, de lire ensemble des livres agréables, de se combattre quelquefois sans aigreur et de relever par le sel de ces contradictions peu fréquentes le plaisir d'être d'accord sur mille autres choses, de s'apprendre tour à tour quelque chose les uns aux autres, de se plaindre de l'absence de ceux qu'on ne voit point et de voir arriver ceux qu'on attendoit. Toutes ces démonstrations d'amitie que le cœur exprime par la bouche, par les yeux et de cent autres manières, forment comme un feu qui fond en une les ames de plusieurs personnes qui s'aiment. Voilà ce que nous aimons dans nos amis, ce qu'il est si naturel d'aimer que nous nous sentons coupables quand nous sommes sans amour pour ceux qui nous aiment et qui demandent de nous le retour et la réciprocité de leur sentiment. De là viennent ces larmes si sincères, ces douleurs si vives et ces tristesses si profondes, quand nous perdons nos amis; de là vient que l'amertume remplace la douceur dans notre cœur, et que la mort de ceux qui s'en vont fait que la vie de ceux qui restent n'est plus qu'une mort. Heureux qui vous aime, ô mon Dieu! heureux qui aime ses amis en

illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maximè communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ; non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. ult.), quod « expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens (*id est quælibet*) si sit fortis. »

(CONCLUSIO. — Quoniam omnis delectatio omni tristitiæ aliquo modo, nempe secundum genus contrariatur, idcirco quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari et imminui potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet (qu. 32, art. 1), delectatio est

bien convenable, et la tristesse est le trouble et l'agitation de l'esprit dans le mal qui lui répugne. La joie est donc à la tristesse dans les mouvements de la volonté, ce que le repos est à la fatigue dans le corps soumis à un mouvement contraire à sa nature; car la tristesse est une lassitude, une indisposition, une maladie de l'ame. Comme donc tout repos fait disparoître toute fatigue causée par une action contraire à la nature, ainsi toute joie soulage et calme toute tristesse produite par un mal quelconque.

Je réponds aux arguments : 1° Si toute joie n'est pas contraire à toute tristesse dans l'espèce, à l'égard de l'objet, cette contrariété existe toujours dans le genre, relativement au sujet. La joie donc, changeant la disposition du sujet, peut toujours soulager et calmer la douleur.

2° La joie des méchants ne cause pas la douleur dans le moment qu'ils l'éprouvent, mais plus tard, quand ils se repentent du mal qui leur a donné de faux plaisirs. La tristesse qu'ils conçoivent alors, se calme par de nouvelles joies.

3° Deux causes qui inclinent à deux mouvements contraires se combattent l'une l'autre, et la victoire reste à celle qui a le plus de force et le plus de durée. Or quand les choses qui nous ont donné du contentement par la présence de notre ami nous donnent de l'affliction par son absence ou par sa mort, deux causes sont en présence, qui nous entraînent dans des directions contraires : la perte de l'objet aimé nous pousse à la douleur par le souvenir du passé, et les biens dont nous jouissons nous ramènent à la joie par la possession présente. Mais comme la sensation

vous, et ses ennemis pour l'amour de vous! On est sûr de ne perdre aucun de ceux qu'on aime, quand on les aime en celui qu'on ne sauroit perdre.... On ne vous perd, Seigneur, qu'en vous abandonnant; et quand on vous abandonne, on va de vous, favorable et bienfaisant, à vous armé des foudres de votre colère. »

Nous prions le lecteur de ne pas perdre de vue ce passage : car l'ange de l'école y puisera de nombreuses citations dans la suite de la discussion.

---

quædam quies appetitus in bono convenienti, tristitia autem est ex eo quòd repugnat appetitui. Unde sic habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali, nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem, ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut suprà dictum est : et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quòd delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro, in quantum scilicet mali pœnitent de malis, de quibus lætitiam habuerunt : et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quòd quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa similiter vincit, quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his, in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur; nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem, bonum autem præsens inclinat ad delectationem, unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia for-

des choses présentes impressionne plus vivement que la mémoire des choses passées, comme d'ailleurs l'amour de soi dure plus longtemps que l'amour d'autrui, la joie finit par écarter la tristesse. Aussi l'évêque d'Hippone, après avoir parlé des larmes qu'il répandit sur son ami, dit-il, *ubi supra :* « La douleur céda à la joie qui renaissoit dans mon ame. »

ARTICLE II.

Les larmes soulagent-elles la tristesse ou la douleur?

Il paroît que les larmes ne soulagent pas la tristesse ou la douleur. 1° L'effet ne peut diminuer la cause. Or les larmes et les gémissements sont l'effet de la tristesse. Donc ils ne peuvent la diminuer.

2° Comme les pleurs et les gémissements sont l'effet de la tristesse, ainsi le rire est l'effet de la joie. Or le rire ne diminue pas la joie. Donc les pleurs n'affoiblissent pas la tristesse.

3° Les pleurs présentent l'idée de la chose contristante. Or l'idée de la chose contristante augmente la tristesse, de même que l'idée de la chose réjouissante augmente la joie. Donc les pleurs ne mitigent pas la tristesse.

Mais saint Augustin, parlant de la douleur que lui causoit la mort de son ami, dit, *Confess.*, IV, 7 : « Les larmes et les gémissements me donnoient seuls quelque repos. »

(Conclusion. — Comme les pleurs et les gémissements répandent et dispersent sur les choses extérieures l'attention fixée jusqu'alors sur le mal, ils diminuent naturellement la tristesse ou la douleur.)

Les larmes et les sanglots mitigent et modèrent naturellement la tristesse, et cela par un double effet. D'abord le mal intérieurement renfermé dans le cœur afflige davantage, parce qu'il appelle et fixe plus

---

tius movet sensus præsentis quàm memoria præteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet, inde est quòd finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus quòd « pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus. »

ARTICULUS II.

Utrùm dolor vel tristitia mitigetur per fletum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans, sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quòd fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in IV. *Confess.*, (ubi sup.), quòd quando dolebat de morte amici : « In solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies. »

(Conclusio. — Quia per fletum et gemitum animi intentio quæ est circa malum ad exteriora diffunditur, fletus quoque et gemitus dolorem et tristitiam naturaliter minuunt.)

Respondeo dicendum, quòd lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam, et hoc duplici ratione. Primò quidem, quia omne nocivum interiùs clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ip-

(1) De his etiam super *Psalm.* XLI, col. 3.

l'attention sur lui-même; mais quand il se répand au-dehors, l'attention se disperse en quelque sorte sur les objets extérieurs et l'affection diminue; voilà pourquoi les affligés sentent la tristesse s'adoucir et se calmer dans leur ame, quand ils la manifestent extérieurement, soit par les larmes et les sanglots, soit même par les plaintes et la parole. Ensuite les actes qui conviennent à l'homme selon les dispositions de son ame lui donnent de la joie. Eh bien, les pleurs et les gémissements conviennent à l'homme plongé dans l'affliction; ils sont donc une source de jouissance et de joie pour son cœur. Mais nous avons vu, dans l'article précédent, que la joie mitige, adoucit plus ou moins la douleur; donc les plaintes et les larmes soulagent et calment la tristesse.

Je réponds aux arguments : 1° Les rapports de la cause et de l'effet sont contraires à ceux de la chose contristante et de l'affligé; car l'effet convient à la cause et lui plaît par conséquent, mais la chose contristante répugne à l'affligé. L'effet de la tristesse va donc contre la disposition de l'affligé, mais la chose contristante la seconde et la favorise L'effet de la tristesse, les plaintes et les larmes diminuent donc la douleur par la loi des contraires.

2° La cause et l'effet ont les mêmes rapports que la chose délectable et l'homme dans la joie; car il y a similitude et convenance des deux côtés. Or le semblable augmente le semblable; le rire et les autres effets de la joie donnent donc plus de charmes et plus de douceurs à ce sentiment de l'ame, à moins qu'ils ne le contrarient par excès.

3° Sans doute l'idée de la chose attristante doit, par sa nature, augmenter la tristesse; mais quand l'affligé se représente l'objet de sa douleur, il pose un acte conforme à l'état de son ame et conçoit par cela même un sentiment de joie. Par la raison contraire, si l'homme surprend le

---

sum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur : et propter hoc quando homines qui sunt in tristitiis exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundò, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti, et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cùm igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (art. 1), sequitur quòd per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum; nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quàm contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædicta.

Ad secundum dicendum, quòd habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi fortè per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quòd imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit ilud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet tanquam faciat

rire sur ses lèvres lorsque les larmes devroient mouiller ses paupières, il s'en afflige, dit Cicéron, comme d'un acte qui ne convient point à sa situation.

ARTICLE III.

La compassion de l'amitié soulage-t-elle la tristesse et la douleur?

Il paroît que la compassion de l'amitié ne soulage pas la tristesse et la douleur. 1° Les contraires produisent des effets contraires, selon l'axiôme. Or saint Augustin dit, *Confess.*, VII, 4 : « Quand plusieurs se réjouissent ensemble, ils s'excitent et s'enflamment les uns les autres, et la joie de chacun devient plus grande. » Donc, par la même raison, quand plusieurs s'attristent ensemble, la tristesse acquiert de nouvelles amertumes et des rigueurs plus poignantes.

2° « L'amitié demande le retour et la réciprocité, » dit saint Augustin, *Confess.*, IV, 9. Or l'ami compatissant souffre de la douleur d'un autre. Donc celui qui souffroit d'abord de son propre mal, souffre ensuite de la douleur de son ami; donc l'amitié compatissante double la tristesse, au lieu de la diminuer.

3° On s'afflige du mal de son ami comme du sien propre; car « notre ami est un autre nous-même, » dit le Philosophe. Or l'affliction est un mal. Donc l'amitié compatissante cause une nouvelle douleur à l'affligé.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IX, 11 et 13 : « La compassion d'un ami console dans la tristesse. »

(Conclusion. — Puisque la compassion de l'amitié fait naître la joie, elle soulage naturellement la douleur.)

La compatissante amitié soulage naturellement dans la tristesse; le Philosophe en donne deux raisons, que voici. D'abord la tristesse, pro-

---

id quod non convenit, ut Tullius dicit in III. *De Tuscul. quæstionibus.*

ARTICULUS III.

Utrùm dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit VII. *Confess.* : « Quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervere faciunt se, et inflammantur ex alterutro. » Ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea, « hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, » ut Augustinus dicit IV. *Confess.* Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris, et sic duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium. « Nam amicus est alter ipse, » (ut *Ethic.* IX. cap. vel 12. part.). Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IX. *Ethicor.*, (cap. 11, vel 13), quòd « in tristitiis amicus condolens consolatur. »

(Conclusio. — Quoniam ex hoc quod amici nobis compatiuntur, delectationem capimus, idcirco per compassionem amicorum, naturaliter dolor et tristitia minuuntur.)

Respondeo dicendum, quòd naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus; cujus duplicem rationem tangit Philosophus in

(1) De his etiam in lib. *Job*, tum cap. 2, circa finem, tum cap. 16, col. 1; et *ad Rom.*, XIII, lect. 3, col. 3.

duisant l'abattement, est comme un fardeau qui s'appesantit sur les ames. Quand donc l'affligé voit la compatissante amitié souffrir de ses peines, il lui semble que les autres lui prêtent une main secourable et prennent une partie de sa croix sur leurs épaules, le courage augmente ses forces et l'imagination diminue le poids de son fardeau. Ensuite, et cette raison vaut mieux que la première, la part qu'on prend à sa douleur, les preuves de condoléance qu'on lui donne l'assurent qu'il est aimé, et cette assurance fait naître un sentiment de joie dans son cœur. Puis donc que la joie possède la vertu d'adoucir et de calmer la douleur, la compassion de l'amitié est un baume qui guérit les plaies de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° Notre ami nous prouve également son amour, soit qu'il se réjouisse, soit qu'il pleure avec nous; il nous cause du plaisir dans ces deux cas.

2° Quand nous envisageons la condoléance de notre ami dans elle-même, elle nous afflige ; mais elle nous réjouit davantage, quand nous la considérons dans sa cause, qui est l'amitié.

3° Ce qu'on vient de lire résout la difficulté.

ARTICLE IV.

La contemplation de la vérité soulage-t-elle la tristesse ou la douleur?

Il paroît que la contemplation de la vérité ne soulage point la tristesse ou la douleur. 1° Il est écrit, *Eccli.*, I, 18 : « Qui augmente sa science, augmente sa douleur (1). » Or la science s'acquiert et s'augmente par la contemplation de la vérité. Donc cette contemplation ne soulage pas la douleur.

(1) La Vulgate traduit : « Addit et laborem, augmente aussi son travail; » mais les Septante disent comme notre saint auteur et d'après l'Hébreu : « Ἄλγημα, la douleur. » Aquila, réunissant ces deux idées, traduit : « Qui addit scientiam, addit cruciatum labori; qui ajoute à sa science ajoute le tourment à son travail. » Au reste, saint Jérôme entend ce passage comme saint Thomas l'expliquera tout à l'heure : « Cachée dans les profondeurs des choses, la

---

IX. *Ethic.* (ut suprà). Quarum prima est, quia cùm ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, à quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quòd illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum, et ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari, quod est delectabile, ut suprà dictum est. Unde cùm omnis delectatio mitiget tristitiam (sicut suprà dictum est), sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quòd in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti : et ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quòd ipse dolor amici secundum se contristaret, sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrùm per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim *Eccli.*, I : « Qui addit scientiam, addit et dolorem. » Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2° La contemplation de la vérité appartient à la spéculation. Or, d'une part, « la spéculation n'émeut pas l'ame, » comme le dit le Philosophe; d'une autre part, la douleur ou la tristesse réside dans l'ame. Donc la contemplation ne calme pas la douleur.

3° Il faut placer le remède sur la plaie. Or la contemplation est dans l'esprit, et la douleur dans les sens. Donc la contemplation ne modère point la douleur.

Mais saint Augustin dit, *Solil.*, I, 12 : « Si la vérité se découvroit à nos regards dans toute sa splendeur, ou nous ne sentirions plus la douleur, ou nous la supporterions sans peine. »

(Conclusion. — Puisque la contemplation de la vérité produit la plus grande joie, elle adoucit nécessairement la tristesse ou la douleur.)

Comme nous l'avons prouvé dans les discussions précédentes, rien ne donne plus de joie que la contemplation de la vérité. Or, nous l'avons démontré pareillement, la joie possède la vertu d'adoucir et de calmer la douleur; donc la contemplation de la vérité soulage et console l'affligé, et cela d'autant plus qu'il aime davantage la sagesse. Aussi la pensée des choses divines et du bonheur suprême rend-elle douces les plus grandes tribulations : « Mes frères, nous dit saint Jacques, *Epist.*, I, 2, considérez comme une extrême joie les diverses tribulations qui vous arrivent. » Il y a plus encore, la vue de la vérité fait trouver des charmes et des délices dans les plus cruelles tortures du corps; saint Tiburce, marchant dans son martyre sur des charbons ardents : « Il me semble,

science, dit-il, ne frappe pas la vue de l'esprit comme la lumière frappe les regards du corps; il faut de longs efforts et des labeurs pénibles pour la découvrir. Ensuite, quand on a trouvé la science, elle montre bien des choses qui affligent le cœur. » L'écrivain sacré avoit dit cela même dans le verset précédent, 17 : « J'ai appliqué mon cœur pour connoître la prudence et la science, les erreurs et l'imprudence; et j'ai reconnu qu'il y a dans ces choses du travail et de l'affliction d'esprit. »

---

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed « intellectus speculativus non movet, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 58). Cùm igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quòd contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *Solil.* (cap. 12) : « Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certè pro nihilo toleraturum. »

(Conclusio. — Cùm in veritatis contemplatione maxima consistat delectatio per veritatis contemplationem, tristitiam et dolorem mitigari necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut suprà dictum est (art. 3). et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tantò magis quantò perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divina et futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent, secundùm illud *Jacobi* I : « Omne gaudium existimate fratres mei, cùm in tentationes varias incideritis. » Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur. Sicut Tiburtius martyr cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit : « Videtur mihi

disoit-il, que je marche dans le nom de Jésus-Christ sur des fleurs et des roses. »

Je réponds aux arguments : 1° « Qui augmente sa science augmente sa douleur, » pourquoi ? Ou parce que la science impose de longs efforts et des labeurs pénibles, ou parce qu'elle nous découvre une foule de choses qui répugnent à la volonté (1). La science afflige donc par les efforts qu'elle exige et par les choses qu'elle fait connoître, mais elle réjouit par la contemplation de la vérité.

2° La spéculation n'émeut pas l'ame par son objet; mais elle l'émeut par la contemplation, qui est un bien et partant une joie de l'homme.

3° Les affections de l'ame se répandent de la partie supérieure à la partie inférieure ; ainsi la joie de la contemplation, débordant de l'esprit, va calmer la douleur dans les sens.

ARTICLE V.

Le sommeil et les bains soulagent-ils la tristesse ou la douleur?

Il paroît que le sommeil et les bains ne soulagent pas la tristesse ou la douleur. 1° La tristesse réside dans l'ame. Or le sommeil et les bains n'agissent que sur le corps. Donc ils ne contribuent pas à l'adoucissement de la tristesse.

2° Le même effet ne peut être produit par des causes contraires. Or, d'une part, la contemplation de la vérité calme la tristesse, comme nous le prouvions tout à l'heure; d'une autre part, le sommeil et les bains sont contraires à la contemplation, puisqu'ils gênent et paralysent l'activité de l'esprit. Donc ils ne calment pas la tristesse.

3° Tous les effets que la douleur opère sur le corps, se renferment dans

(1) Ces choses sont : d'abord les péchés de la conscience ; puis l'ignorance, la foiblesse, la fragilité, la corruption de l'homme; puis la nécessité de se faire la guerre à soi-même, de

---

quòd super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd « qui addit scientiam, addit dolorem, » vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quòd in viribus animæ fit redundantia à superiori ad inferius ; et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu.

ARTICULUS V.

Utrùm dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Prætereà, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi cùm sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (art. 4). Non ergo per hujusmod mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor secundum

l'organe du cœur. Or les remèdes qu'on nous propose ne pénètrent pas jusque dans cet organe, car ils n'agissent que sur les sens extérieurs et sur les membres. Donc ils ne soulagent pas la douleur.

Mais saint Augustin, après avoir parlé de la douleur que lui fit éprouver la mort de sa sainte mère, dit, *Confess.*, IX, 12 : « Je pris un bain; car j'avois entendu dire qu'on lui a donné ce nom, parce qu'il chasse la douleur et les angoisses de l'ame. » Et tout de suite après : « Je m'endormis; et quand je me réveillai, je sentis ma douleur beaucoup diminuée. » Puis il cite une hymne de saint Ambroise, où nous lisons : « Le repos rend les membres propres au travail, relève l'ame abattue et dissipe les noirs chagrins (1). »

(Conclusion. — Puisque le sommeil et les bains restaurent les forces et rétablissent le corps dans un état convenable au mouvement vital, ils soulagent et diminuent la tristesse.)

Nous avons prouvé, le lecteur se rappelle, que la tristesse est spécifiquement contraire au mouvemeent vital dans le corps humain. En

réprimer ses passions, de mortifier son corps, de crucifier sa chair; puis les désordres du monde, les commotions sociales, les massacres, les famines, les contagions, les fléaux destructeurs, etc.

(1) « Je demeurai tout le jour dans une tristesse profonde, que je cachois dans le fond de mon cœur. Je vous conjurois, Seigneur, autant que le trouble de mon ame me le permettoit, de me tirer de cet état; mais vous m'y laissiez, sans doute pour m'apprendre ce que peut la raison sur la nature.

» Je crus que je ferois bien de prendre un bain; car j'avois entendu dire que les Grecs lui ont donné ce nom, parce qu'il chasse la douleur et les angoisses de l'ame. Mais je dois avouer en votre présence, ô Dieu de miséricorde, père des orphelins, que j'en sortis comme j'y étois entré, et que la sueur de mon corps ne fit point transpirer l'amertume de mon ame. La nuit venue, je me couchai et m'endormis, et quand je sentis à mon réveil que ma douleur étoit beaucoup diminuée, je me rappelai ces vers de votre prélat Ambroise :

« Grand Dieu, qui du néant as tiré l'univers,
Et qui règles du ciel les mouvements divers,
Tu fais briller le jour d'une vive lumière;
Et lorsque le soleil a fini sa carrière,
Tu ramènes la nuit qui, par un doux sommeil,
Console les mortels, et fait qu'à leur réveil
Les forces de leurs corps se trouvent réparées,
Et de leurs soins cuisants les ardeurs tempérées. »

Saint Augustin dit qu'il ne trouva point de soulagement dans le bain. C'est que les blessures restent saignantes après qu'on a retiré le dard. Ce cœur si tendre, qui étoit alors le cœur « d'un bon fils, » comme disoit sainte Monique, et qui devoit devenir le cœur de saint Augustin, venoit d'être percé; sa douleur étoit trop récente et trop vive, pour qu'elle pût se

---

quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quàm ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit IX. *Confess.* (cap. 12) : « Audieram balnei nomen inde dictum : quod anxietatem pellat ex animo. » Et infrà : « Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum. » Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod « quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctùsque solvit anxios. »

(Conclusio. — Cùm somnus et balnea restaurent, et reforment corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est ea quoque tristitiam mitigare et minuere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quæ

conséquence les choses qui ramènent le corps dans un état convenable à ce mouvement, sont contraires à la tristesse et possèdent par cela même la vertu de l'adoucir et de la calmer. D'une autre part, le rétablissement du corps dans son état naturel donne de la joie, car c'est précisément cette convenance, cette harmonie, ce bien-être qui satisfait et réjouit l'ame. Puis donc que toute joie modère et combat la tristesse, les remèdes dont nous parlons procurent un grand soulagement à l'affligé.

Je réponds aux arguments : 1° Le sommeil et les bains n'agissent que sur le corps, il est vrai; mais le bon état de cette partie de notre être produit la joie et diminue la tristesse par cela même.

2° Les délectations se contrarient les unes les autres, nous l'avons prouvé ; mais toute délectation mitige la tristesse. La tristesse peut donc être adoucie par des choses qui se contrarient réciproquement.

3° La bonne disposition du corps porte son heureuse influence jusque sur le cœur, qui est le principe et la fin de tous les mouvements organiques : voilà ce que dit le Philosophe.

QUESTION XXXIX.

De la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur.

Il nous reste à parler de la bonté et de la malice de la tristesse.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Toute tristesse est-elle

calmer soudainement. Mais l'action du bain n'en fut pas moins salutaire : elle appela ce sommeil réparateur, qui versa comme un baume dans l'ame ulcérée du futur évêque d'Hippone.

Ajoutons que le grec βαλανεῖον, bain, vient de βάλλω, je jette, je chasse; et de ἀνία, chagrin, tristesse. On peut aussi dériver ce dernier mot de ἐκ hors, et de νόος, νοῦς, esprit, intelligence.

---

formant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quòd hujusmodi remediis, reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit ut suprà dictum est (qu. 31, art. 1). Unde cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalis tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quòd delectationum una aliam impedit, ut suprà dictum est (qu. 31, art. 8), et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat : unde non est inconveniens, quòd ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quòd omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro *de causa motus animalium*, (vel *de communi animalium motione*, cap. 11).

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate et malitia tristitiæ vel doloris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm omnis tristitia sit malum. 2° Utrùm possit esse

mauvaise? 2° La tristesse peut-elle être honnête? 3° La tristesse peut-elle être utile? 4° La douleur du corps est-elle le souverain mal de l'homme?

ARTICLE I.

Toute tristesse est-elle mauvaise?

Il paroît que toute tristesse est mauvaise. 1° Némésius dit, *De tristitia*, IX : « Toute tristesse est mauvaise de sa nature. » Or ce qui est naturellement mauvais l'est partout et toujours. Donc toute tristesse est mauvaise.

2° Ce que tous fuient, même l'homme vertueux, est mauvais. Or tous, jusqu'à l'homme vertueux, fuient la tristesse; car, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, VII, 12, « si le Sage ne recherche pas le plaisir, il ne recherche pas non plus la tristesse. » Donc la tristesse est mauvaise.

3° Comme le mal sensible est l'objet et la cause de la douleur du corps, ainsi le mal spirituel est l'objet et la cause de la tristesse de l'ame. Or toute douleur sensible est un mal pour le corps. Donc toute tristesse spirituelle est un mal pour l'ame.

Mais la douleur du mal est contraire à la joie qui a pareillement le mal pour objet. Or la joie qui a le mal pour objet est mauvaise; car le Sage dit avec blâme des méchants, *Prov.*, II, 14 : « Ils se réjouissent du mal qu'ils ont fait. » Donc la douleur du mal est bonne.

(Conclusion.— La tristesse est mauvaise absolument, parce qu'elle empêche le repos de la volonté dans le bien; mais elle est bonne relativement, quand elle se rapporte au mal.)

Les choses sont bonnes ou mauvaises de deux manières. D'abord absolument, en elles-mêmes; sous ce point de vue, toute tristesse est mau-

---

bonum honestum. 3° Utrùm possit esse bonum utile. 4° Utrùm dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis tristitia sit malum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus : « Omnis tristitia malum est sui ipsius natura. » Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt etiam virtuosi, est malum. Tristitiam omnes fugiunt etiam virtuosi, quia ut dicitur in VII *Ethic.* (cap. vel 12) : « Et si prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari. » Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala : unde in detestationem quorumdam dicitur *Proverb.*, II, quòd « lætantur, cùm malè fecerint. » Ergo tristitia de malo est bona.

(Conclusio. — Quamvis tristitia omnis secundum se mala sit, in quantum impedit quietem appetitus in bono; attamen bona est tristitia, qua quis de malo tristatur opere.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid esse *bonum* vel *malum* potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se : et sic

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 3; ut et III. part., qu. 15, art. 5 et 6; et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 3, et art. 3, quæstiunc. 2, in corp.; itemque IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 2.

vaise; car l'agitation de la volonté dans le mal présent implique elle-même l'idée du mal, parce qu'elle empêche le repos dans le bien. Ensuite les choses sont bonnes ou mauvaises hypothétiquement, par un autre, comme la honte est convenable dans la supposition d'un acte qui fait rougir : à cet égard, la tristesse est bonne. En effet, supposée la présence d'une chose attristante ou douloureuse, l'ordre et le bien imposent la douleur ou la tristesse; car si l'homme ne souffroit ou ne s'affligeoit point dans cette hypothèse, cela ne pourroit venir que d'une chose manifestement mauvaise, ou de ce qu'il ne sent pas le mal ou de ce qu'il ne le regarde pas comme lui étant contraire. La tristesse ou la douleur est donc un bien en présence du mal. C'est ce que dit saint Augustin, *Super Gen. ad litt.*, VIII, 14 : « C'est par un reste de bien que l'homme s'afflige du bien perdu; car s'il ne restoit aucun bien dans sa nature, il ne s'affligeroit pas du bien perdu. » Et comme on parle, en morale, des choses particulières qui forment l'objet des actes humains, on appelle bon ce qui l'est hypothétiquement, de même qu'on dit volontaire ce qui l'est de la même manière. Voilà ce qu'enseigne le Philosophe, et ce que nous avons expliqué dans une question précédente (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans le passage objecté, Némésius considère la tristesse objectivement, au point de vue du mal, mais non subjectivement, à l'égard de l'ame qui sent et repousse le mal. Sous le premier rapport, tous les hommes fuient la tristesse par cela même qu'ils fuient le mal; mais ils ne fuient pas la faculté qui perçoit et combat le mal. Il en faut dire autant relativement à la douleur corporelle; car le sentiment du mal et la résistance à ses efforts attestent la bonté de la nature.

Cela réfute la deuxième et la troisième objection.

(1) La philosophie considère la tristesse absolument, dans sa nature, en elle-même, et

---

omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid *bonum* vel *malum* ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi sup). Sic igitur supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat : quòd enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifestè. Et ideo ad bonitatem pertinet, ut supposita præsentia mali sequatur tristitia vel dolor; et hoc est quod Augustinus dicit VIII. *Super Gen. ad litt.* (cap. 14) : « Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquid bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna. » Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari, sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 5), et suprà habitum est (qu. 6, art. 6).

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, in quantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali; nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio ad secundum et ad tertium.

ARTICLE II.

La tristesse peut-elle être honnête?

Il paroît que la tristesse ne peut être honnête. 1° Ce qui peut perdre éternellement n'est pas honnête. Or la tristesse peut conduire à la perte éternelle; car saint Augustin dit, *Super Gen. ad litt.*, XII, 33 : « Jacob craignit, à ce qu'il paroît, qu'une douleur trop vive ne l'éloignât du ciel et ne le fît tomber en enfer (1). » Donc la tristesse n'a pas la nature de l'honnête.

2° L'honnête est louable et méritoire. Or la tristesse diminue le mérite et le droit aux éloges, puisque saint Paul écrit, II *Cor.*, IX, 7 : « Que chacun donne comme il l'a résolu en son cœur, non avec tristesse ou par nécessité; car Dieu aime celui qui donne avec joie. »

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 15 : « La douleur provient des choses qui nous arrivent contre notre volonté. » Or, d'une part, ne pas vouloir ce qui arrive c'est avoir une volonté contraire à la volonté de Dieu, puisque sa providence gouverne toute chose; d'une autre part, il faut que la volonté de l'homme, pour être droite, soit conforme à la volonté de Dieu, comme nous l'avons prouvé dans une discussion précédente. Donc la tristesse est contraire à la droiture de la volonté; donc elle n'est pas honnête.

Mais ce qui mérite les récompenses éternelles est honnête. Or la tris-

prononce qu'elle est mauvaise; mais la morale envisage la tristesse relativement, dans ses rapports, avec les circonstances particulières qui l'accompagnent, et dit qu'elle est bonne.

(1) Lorsque les frères de Joseph vouloient conduire Benjamin en Egypte, Jacob leur dit, *Gen.*, XLV, 29 : « Si vous emmenez encore celui-ci, et qu'il lui arrive quelque accident dans le chemin, vous accablerez ma vieillesse d'une affliction qui la conduira aux enfers. » C'est sur ce texte que saint Augustin prononce les paroles citées par saint Thomas. On voit que ces deux grands génies ne traduisoient pas, comme les savants critiques de ces derniers temps, *inferos* par *tombeau*. — Combien de gens le rictus de Voltaire n'a-t-il pas fait trembler de peur!

ARTICULUS II.

Utrùm tristitia possit esse bonum honestum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 33) : « Jacob hoc timuisse videtur ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. » Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus II. *Cor.* IX : « Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate. » Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* : « Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur. Ergo, cùm conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut suprà dictum est, (qu. 19, art. 10), videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tris-

(1) De his etiam III. part., qu. 15, art. 6, ad 2 et ad 3; et qu. 46, art. 6, ad 2.

tesse mérite ces récompenses; car l'Evangile dit, *Matth.*, V, 4 : « Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. » Donc la tristesse renferme le caractère de l'honnête.

(CONCLUSION. — Vu que la tristesse peut être bonne, elle peut être honnête.)

Puisque la tristesse a la nature du bon, elle peut renfermer le caractère de l'honnête. Nous avons dit qu'elle est bonne par la connoissance et par la fuite du mal; deux choses qui attestent dans la douleur extérieure la bonté de la nature, en témoignant que les organes sentent et que le corps fuit ce qui peut leur nuire. Dans la tristesse intérieure, la connoissance du mal révèle le sain jugement de la raison, puis sa fuite annonce la bonne disposition de la volonté qui déteste le vice, l'injustice, l'iniquité. Or l'honnête a pour principe ces deux choses, la rectitude de la raison et la droiture de la volonté ; la tristesse peut donc avoir le caractère et le mérite de l'honnête.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les passions de l'ame doivent être modérées sur la règle de la raison, qui est la racine et le fondement de l'honnête. Or la douleur dont parle saint Augustin, la tristesse immodérée transgresse cette règle ; elle sort donc des limites et pour ainsi dire de la nature de l'honnête.

2° Comme la douleur du mal vient de la volonté et de la raison droites, ainsi la douleur du bien prend sa source dans la raison et dans la volonté perverties. Cette dernière tristesse diminue donc le mérite et le droit aux éloges; voilà comment le chagrin de donner fait fléchir le prix de l'aumône.

3° Toutes les choses qui arrivent ne se font point par la volonté de Dieu ; mais plusieurs, comme le péché, se font par sa permission : lors donc que la volonté s'afflige de ses fautes ou de celles des autres, elle

---

titia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur *Matth.*, V : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » Ergo tristitia est bonum honestum.

(CONCLUSIO. — Tristitia cùm quandoque bona sit, honestatem etiam habere potest.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illam rationem qua tristitia est *bonum*, potest esse bonum honestum. Dictum est enim quòd tristitia est *bonum* secundùm cognitionem et recusationem mali : quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit et natura refugit læsivum quod causat dolorem. In interiori verò tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem benè dispositam, detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, et voluntatis; unde manifestum est, quòd tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus, et ideo recedit à ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quòd sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum : et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cùm quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua præsentialiter eveniunt quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde vo-

n'est point contraire à la volonté de Dieu. Quant aux maux envoyés pour châtier le crime, ils arrivent par la volonté de Dieu, cela est vrai; mais la droiture de la volonté n'exige pas qu'on les veuille pour eux-mêmes; elle demande seulement, comme nous l'avons dit ailleurs, qu'on ne s'oppose pas à l'ordre de la justice divine.

ARTICLE III.

La tristesse peut-elle être utile?

Il paroît que la tristesse ne peut être utile. 1° Il est écrit, *Eccli.*, XXX, 25 : « La tristesse en a tué plusieurs, et elle n'est utile à rien (1). »

2° L'élection a pour objet les moyens qui conduisent à la fin, c'est-à-dire les choses utiles (2). Or la tristesse ne provoque pas l'élection : Car « nous choisissons plutôt, dit le Philosophe, *Topic.*, III, 2, les objets qui écartent la tristesse que ceux qui l'amènent. » Donc la tristesse n'est d'aucune utilité.

3° Toute chose est pour l'opération, d'après le Philosophe (3). Or la tristesse empêche l'opération, comme l'enseigne encore Aristote. Donc la tristesse n'offre aucune utilité.

Mais le Sage ne recherche que les choses utiles. Or nous lisons, *Eccli.*, VII, 5 : « Le cœur des sages est où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés où se trouve la joie (4). » Donc la tristesse est utile.

(1) Saint Paul dit dans le même sens, II *Cor.*, VII, 10 : « La tristesse qui est selon Dieu opère pour le salut une pénitence stable; mais la tristesse du monde opère la mort. »

(2) Nous voulons nécessairement le bonheur, qui est notre fin dernière; mais nous choisissons librement les moyens qui peuvent nous y conduire.

(3) *De cœlo*, II, 17 : « Tous les êtres sont pour agir. Or Dieu est toujours : donc il agit constamment. »

(4) L'Hébreu porte : « Le cœur du sage est dans la maison de deuil, et le cœur des insensés dans la maison de la joie. » L'écrivain sacré dit précédemment, au verset 3, que saint Thomas citera dans le corps de l'article : « Il vaut mieux aller dans la maison de deuil que dans la maison du festin. » Pourquoi? Parce qu'il y a dans cette première maison des consolations à répandre, et qu'on y apprend à connoître la fin de l'homme.

---

luntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat à voluntate Dei. Mala verò pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente; non exigitur tamen ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinæ justitiæ, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 10).

ARTICULUS III.

Utrùm tristitia possit esse bonum utile.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim *Ecclesiast.*, XXX : « Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa. »

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo « idem sine tristitia, quàm cum tristitia, est magis eligendum, » ut dicitur in III. *Topic.* Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in secundo *de cœlo.* Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X. *Ethic.* Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quærit nisi utilia. Sed sicut dicitur *Eccles.*, VII : « Cor sapientum, ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia : » ergo tristitia est utilis.

(1) De his etiam III. part., qu. 15, art. 6, ad 2 et ad 3; et qu. 46, art. 6, ad 2.

(Conclusion. — Puisque la tristesse fait fuir et éviter le mal, elle est de la plus grande utilité.)

La volonté accomplit deux mouvements en présence du mal. D'abord elle se soulève et se révolte contre lui : sous ce rapport, la tristesse n'est d'aucune utilité; car ce qui est présent ne peut pas ne pas être présent. Ensuite la volonté fuit et repousse le mal : à cet égard, la tristesse est utile, quand elle a pour objet une chose qu'on doit éviter. Or il est des choses qu'on doit éviter pour elles-mêmes, comme étant contraires au bien : tel est le vice, l'injustice, l'iniquité. La douleur du péché est donc utile pour fuir, pour éviter le mal; d'où saint Paul écrit, II *Cor.*, VII, 9 : « Je me réjouis, non de ce que vous avez eu de la tristesse, mais de ce que votre tristesse vous a portés à la pénitence. » Ensuite il est des choses qu'on doit éviter, non comme mauvaises en elles-mêmes, mais comme occasion de mal, soit parce qu'on s'y attache trop fortement, soit parce qu'on y trouve une cause de prévarication : tels sont les richesses, les dons de la fortune. La douleur des biens temporels est donc utile, conformément à cette parole, *Eccli.*, VII, 3 : « Il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin, car dans celle-là on est averti de la fin de tous les hommes. » On le voit donc, la douleur du mal, quel qu'il soit, présente une grande utilité : elle fait qu'on a deux raisons de le fuir. En effet, le mal doit être fui pour lui-même; ensuite on fuit la tristesse de même qu'on désire la joie du bien. Comme donc cette joie fait rechercher le bien plus ardemment, ainsi la tristesse fait éviter le mal avec plus de force et plus d'énergie (1).

(1) La douleur morale a pour siége la conscience; quand nous avons reçu le mal dans notre cœur, elle nous tourmente comme un ver rongeur, par les cuisantes morsures du remords, jusqu'à ce que nous ayons réjeté ce funeste poison.

La douleur physique réside, elle, principalement à la superficie du corps, dans les fibres et

---

(Conclusio. — Tristitia quæ hominem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi præstat utilitatem.)

Respondeo dicendum, quod ex malo præsenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti : et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens non potest non esse præsens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans; et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit II. *ad Corinth.*, VII : « Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. » Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam et hoc præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur *Eccles.*, VII : « Melius est ire ad domum luctus, quàm ad domum convivii, in illa enim finis cunctorum admonetur hominum. » Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa : nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam etiam tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Je réponds aux arguments : 1° L'*Ecclésiastique* parle de la tristesse immodérée, qui absorbe l'ame. Or cette sorte de tristesse, paralysant les forces, rend la fuite et la résistance impossible : nous avons expliqué cela précédemment.

2° Comme la douleur rend moins éligibles les choses éligibles, de même elle fait fuir davantage les choses à fuir.

3° L'opération est entravée par la tristesse qu'elle cause elle-même; mais elle est grandement favorisée par la tristesse que produit sa cessation.

ARTICLE IV.

La douleur du corps est-elle le souverain mal de l'homme?

Il paroît que la tristesse est le souverain mal de l'homme. 1° « Le plus grand bien est opposé au plus grand mal, » dit le Philosophe. Or une certaine délectation, celle qui appartient à la béatitude, forme le plus grand bien. Donc une certaine tristesse forme le souverain mal.

2° La béatitude est le souverain bien de l'homme, parce qu'elle est sa dernière fin. Or la béatitude consiste, nous l'avons dit ailleurs, à avoir tout ce qu'on veut et à ne rien vouloir de mauvais : donc le souverain bien de l'homme est l'accomplissement de sa volonté. Mais la tristesse contrarie notre volonté, comme le dit saint Augustin. Donc la tristesse est le souverain mal de l'homme.

3° Saint Augustin fait ce raisonnement, *Solil.*, I, 12 : « Nous renfermons deux parties, dont l'une est meilleure et l'autre plus mauvaise,

dans les nerfs du tissu cutané. Quand le mal commence à déployer son action délétère, cette sentinelle vigilante nous crie d'une voix impérieuse : Prenez garde à vous!

La douleur est le plus grand bienfait que la nature pouvoit nous accorder après la détérioration primitive. Cependant qu'est-ce que les libres penseurs de tout genre, les impies de toute façon n'ont pas dit au sujet de la douleur?

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet : hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd sicut quodlibet eligibile sit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam : et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quòd tristitia de operatione aliqua impedit operationem : sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV.

Utrùm dolor corporis sit summum malum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd tristitia sit summum malum. « Optimo *enim* opponitur pessimum, » ut dicitur in VIII. *Ethic.* Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem (qu. 3, art. 4). Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quòd homo habeat quicquid velit et nihil mali velit, ut suprà dictum est : ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc, quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum XIV. *De Civit. Dei* (ut jam supra). Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur in I. *Soliloquiorum :* « Ex duabus partibus

(1) De his etiam infrà, qu. 57, art. 4; et qu. 2, de malo, art. 10.

l'ame et le corps. Or le souverain bien est le plus grand bien de la meilleure partie, et le souverain mal est le plus grand mal de la plus mauvaise. Mais le plus grand bien de l'ame est la sagesse, et le plus grand mal du corps est la douleur. Donc le souverain bien pour l'homme est d'être sage, et le souverain mal de souffrir. »

Mais la faute est un plus grand mal que la peine : nous l'avons démontré dans la première partie de cet ouvrage. Or la tristesse ou la douleur forme la peine, et la jouissance des choses muables constitue la faute; car saint Augustin dit, *De vera religione*, XII : « Qu'est-ce que la douleur de l'ame, sinon la privation des choses sensibles dont on jouissoit ou dont on espéroit de pouvoir jouir; là est tout mal, la faute et la peine. » Donc la tristesse ou la douleur n'est pas le souverain mal de l'homme.

(CONCLUSION. — Comme ne pas juger sainement le mal véritable ou être privé d'un bien réel qui est un mal apparent, sont deux choses plus mauvaises que de souffrir ces deux sortes de maux, la douleur ne peut être le mal souverain.)

La tristesse ou la douleur ne peut être le plus grand mal de l'homme. En effet, la tristesse a pour objet un mal véritable, ou un mal apparent qui est un bien réel. Or la tristesse qui a pour objet un mal véritable n'est pas le mal souverain; car il est une chose plus mauvaise, savoir de ne pas juger mal ce qui est véritablement mal ou de ne pas le repousser. Ensuite la tristesse qui a pour objet un mal apparent formant un bien réel, n'est pas non plus le mal souverain; car il seroit plus mauvais d'être privé de ce bien réel. La tristesse ou la douleur ne peut donc être le plus grand mal de l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° La joie et la tristesse comprennent l'une

---

compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum, summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere, summum malum dolere. »

Sed contra, culpa est magis malum quàm pœna, ut in primò habitum est (seu 1. part. qu. 48, art. 6). Sed tristitia seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera relig.* (cap. 12) : « Quis est dolor qui dicitur animi, » nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse « speraverat; et hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum et pœna peccati. » Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

(CONCLUSIO. — Cùm pejus sit verè malum non judicare malum esse, et longè adhuc pejus à vero bono (licet apparente malo) alienari, quam de utrovis malorum genere tristari seu dolere, consequens est fieri non posse ut aliqua tristitia seu dolor sit summum hominis malum.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quòd est verè malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum. Dolor autem seu tristitia quæ est de verè malo, non potest esse summum malum; est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quòd verè est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est verè bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienati à vero bono. Unde impossibile est quòd aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ : sci-

et l'autre deux choses bonnes, savoir le vrai jugement du bien et du mal, puis la droiture de la volonté qui approuve le bien et réprouve le mal. Ainsi la douleur renferme un bien dont la privation la rendroit plus mauvaise; mais la joie ne renferme pas un mal dont l'éloignement puisse la rendre meilleure. Il est donc une joie qui peut être le plus grand bien de l'homme; mais aucune douleur ne sauroit être son plus grand mal (1).

2° C'est un bien que la volonté répugne au mal. Puis donc que la tristesse ou la douleur implique cette répugnance, elle renferme toujours un certain bien, et dès-lors elle ne peut être le souverain mal.

3° Selon le Philosophe, « ce qui nuit à ce qui est meilleur est plus mauvais que ce qui nuit à ce qui est pire. » Or le mal est mal, dit saint Augustin, parce qu'il nuit : donc le mal de l'ame est plus grand que le mal du corps. On voit donc que le raisonnement développé dans l'objection n'est pas concluant. Aussi l'évêque d'Hippone le rapporte-t-il pour constater le sentiment d'un certain auteur, plutôt que pour exprimer sa propre conviction.

QUESTION XL.

Des passions de la puissance irascible, et d'abord de l'espérance et du désespoir.

Venons maintenant aux passions de la puissance irascible.

Nous parlerons : premièrement, de l'espérance et du désespoir; deuxièmement, de la crainte et de l'audace; troisièmement, de la colère.

(1) Le plus grand mal ou le plus grand bien est celui auquel on ne peut rien ajouter. Or on

licet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cujus privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo suprà dictum est (qu. 34, art. 3); tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum : et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quòd « pejus est quod nocet meliori, quàm quod nocet pejori. » Malum autem dicitur, quia nocet ut dicit Augustinus *in Ench.* (cap. 12). Unde majus malum est quod est malum animæ, quàm quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius (1).

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis et primo de spe et desperatione, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis. Et primò, de spe et desperatione; secundò, de timore et audacia; tertiò, de ira.

(1) Cum scilicet commemorato acerrimo dolore quem in dentibus passus erat (ut suprà)

On demande huit choses sur le premier point : 1° L'espérance est-elle la même chose que le désir ? 2° Est-elle dans la faculté cognitive ou dans la faculté appétitive ? 3° Est-elle dans les animaux ? 4° A-t-elle son contraire dans le désespoir ? 5° A-t-elle une de ses causes dans l'expérience ? 6° A-t-elle une de ses causes dans la jeunesse et dans l'usage immodéré du vin ? 7° Est-elle une cause d'amour ? 8° Enfin est-elle favorable ou nuisible à l'opération ?

ARTICLE I.

L'espérance est-elle la même chose que le désir ?

Il paroît que l'espérance n'est pas la même chose que le désir. 1° L'espérance est une des quatre passions principales. Or l'évêque d'Hippone, énumérant les quatre principales passions, nomme le désir au lieu de l'espérance (1). Donc l'espérance est la même que le désir.

2° Les passions diffèrent par leurs objets. Or l'espérance et le désir ont le même objet, savoir le bien futur. Donc l'espérance est la même chose que le désir. — Si l'on répondoit que l'espérance ajoute au désir la possibilité d'obtenir le bien futur, nous raisonnerions ainsi : les accidents de l'objet ne changent pas l'espèce des passions. Or, d'une part, la possibilité d'obtenir le bien futur forme un simple accident ; d'une autre part, ce bien futur est l'objet du désir. Donc l'espérance n'est pas une passion différant spécifiquement du désir.

peut ajouter à toute tristesse, en en retranchant la connoissance ou la réprobation du mal ; mais on ne peut rien ajouter à la joie qui forme la béatitude, parce qu'elle ne renferme pas un mal qu'on puisse en retrancher.

(1) Nous avons rapporté tout le passage, *quæst.*, XXXVI, art. 1, p. 156.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. 2° Utrùm spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva. 3° Utrùm spes sit in brutis animalibus. 4° Utrùm spei contrarietur desperatio. 5° Utrùm causa spei sit experientia. 6° Utrùm in juvenibus et ebriosis spes abundet. 7° De ordine spei ad amorem. 8° Utrùm spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I.

Utrùm spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spes sit idem quod desiderium sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones, ponit *cupiditatem* loco spei, ut patet in XIV. *De Civit. Dei.* Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium. Si dicatur quòd spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra : id quod per accidens se habet ad objectum non variat speciem passionis. Sed *possibile* se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii. Ergo spes non est passio specie differens à desiderio vel cupiditate.

sic subjungit : *Cogitans quantò graviores dolores possint accedere, cogor interdum Cornelio Celso assentiri, qui ait summum bonum esse sapientiam, summum autem malum dolorem corporis. Nec ejus ratio mihi videtur absurda ; nam quoniam duabus* (inquit) *partibus compositi sumus, etc.* Ubi satis ostendit se dolore coactum sic sentire, non ex animo.

(1) De his etiam suprà, qu. 25, art. 1 ; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1 ; et qu. 4, de verit., art. 1 ; et *Opusc.*, III, cap. 262.

Mais la diversité de puissances amène la diversité d'espèces dans les passions. Or l'espérance appartient à la puissance irascible, et le désir à la puissance concupiscible. Donc l'espérance diffère spécifiquement du désir.

(CONCLUSION. — Comme l'espérance, appartenant à la puissance irascible, a pour objet le bien futur, ardu, qu'il est possible d'obtenir, elle differe nécessairement du désir, qui appartient à la puissance concupiscible.)

L'espèce d'une passion se détermine d'après son objet. Or l'objet de l'espérance doit avoir quatre conditions. D'abord il doit être bon; car on n'espère, rigoureusement parlant, que le bien : voilà en quoi l'espérance diffère de la crainte, qui se rapporte au mal. Ensuite il doit être futur; car on n'espère pas les choses présentes, qu'on possède déjà : voilà comment l'espérance diffère de la joie, qui concerne un bien présent. Après cela il doit être ardu, difficile à obtenir; car on n'espère pas proprement les choses peu importantes, qu'on peut avoir tout de suite : voilà pourquoi l'espérance diffère du désir qui regarde tout bien futur; voilà aussi pourquoi cette première passion appartient à la puissance irascible, tandis que la seconde appartient à la puissance concupiscible. Enfin il doit être dans le rang des possibles, au pouvoir de l'homme; car on n'espère pas ce qu'on ne peut obtenir d'aucune manière : voilà sous quel rapport l'espérance diffère du désespoir. On voit donc que l'espérance se distingue du désir comme les passions de la puissance irascible se distinguent des passions de la puissance concupiscible; elle suppose le désir par cela même, comme les passions de la première catégorie que nous venons de nommer supposent celles de la seconde (1).

(1) Toutes les affections de l'ame se succèdent comme moteurs et comme mobiles; elles forment, pour ainsi dire, les engrenages d'un mécanisme sagement combiné. L'homme per-

---

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili, desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio, seu cupiditate.

(CONCLUSIO. — Cùm spei, quæ ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum arduum possibile adipisci, necessario differt à desiderio et cupiditate, quæ ad vim concupiscibilem pertinent.)

Respondeo dicendum, quòd species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primò quidem, quod sit bonum; non enim, propriè loquendo, est spes nisi de bono : et per hoc differt spes à timore, qui est de malo. Secundò, ut sit futurum; non enim spes est de præsenti jam habito : et per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono præsenti. Tertiò, requiritur quod sit aliquid arduum, cum difficultate adispicibile; non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat : et per hoc differt spes à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolutè; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quartò, quòd illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest : et secundum hoc differt spes à desperatione. Sic ergo patet, quod spes differt à desiderio, sicut differunt passiones irascibilis à passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 1) (1).

(1) Quantum ad illas tantùm passiones concupiscibilis quæ consistunt in motu, vel quæ motum important; quia illis accedunt passiones irascibilis ut eas juvent ad finem suum conse-

Je réponds aux arguments : 1° Si saint Augustin donne à l'espérance le nom du désir, c'est que ces deux affections de l'ame ont le bien futur pour objet. Et comme le bien facile, qui s'obtient sans peine, fixe peu les égards et l'attention de l'esprit, nous nous imaginons naturellement que le désir se rapporte au bien ardu, qui est le terme de l'espérance.

2° L'objet de l'espérance n'est pas le bien futur proprement et simplement, mais le bien futur ardu, difficile à obtenir.

3° L'objet de l'espérance ajoute à l'objet du désir non-seulement la possibilité, mais encore la difficulté. Or la difficulté distingue l'espérance du désir; elle la fait dépendre de la puissance irascible, qui a l'ardu pour domaine, comme nous l'avons vu dans la première partie. Ensuite la possibilité et l'impossibilité ne sont pas de simples modalités dans les objets de la faculté appétitive. En effet, l'appétit est le principe des mouvements de l'ame; or on ne se meut vers les choses qu'autant qu'on les conçoit comme possibles, car on ne poursuit pas ce qu'on croit ne pouvoir atteindre. C'est pour cela que l'espérance diffère du désespoir selon la différence du possible et de l'impossible.

ARTICLE II.

L'espérance est-elle dans la faculté cognitive ou dans la faculté appétitive?

Il paroît que l'espérance est dans la faculté cognitive. 1° L'espérance est une sorte d'attente; car l'Apôtre dit, *Rom.*, VIII, 25 : « Si nous espérons ce que nous ne voyons point, nous l'attendons par la patience. » Or

çoit le bien, il l'aime, il le désire, il l'espère. Comme donc l'amour suppose la perception, de même l'espérance suppose le désir; c'est dans cette source qu'elle trouve le mouvement, la force et la vie.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum. Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maximè videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quòd objectum spei non est bonum futurum absolutè, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd objectum spei non tantum addit possibilitatem supra objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in primo dictum est (seu 1. part. qu. 81, art. 2). *Possibile* autem et *impossibile* non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis; nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci; et propter hoc spes differt à desperatione secundum differentiam *possibilis* et *impossibilis*.

ARTICULUS II.

Utrùm spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus *Rom.*, VIII : « Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expecta-

quendum, sicut desiderio spes accedit ut ad bonum arduum consequendum erigat mentem, et vires ei ac majorem conatum superaddat. Nam quoad passiones concupiscibilis quæ significant pacificam possessionem boni adepti, et in eo quiescunt, passiones irascibilis quantum ad executionis ordinem sunt priores, ut lætitiâ sive gaudio, etc.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 18, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1; art. 1, et qu. 2, art. 2; et qu. 4, de verit., art. 2.

l'attente appartient à la faculté cognitive. Donc l'espérance y appartient aussi (1).

2° L'espérance n'est, ce semble, autre chose que la confiance; aussi employons-nous ces deux mots l'un pour l'autre, disant de ceux qui ont confiance qu'ils espèrent. Or la confiance, de même que la foi, revient à la faculté de connoître. Donc, aussi l'espérance.

3° La certitude est propre à l'intelligence. Or la certitude est un attribut de l'espérance. Donc l'espérance appartient à l'intelligence.

Mais l'espérance se rapporte au bien, comme nous l'avons vu dans le précédent article. Or le bien n'est pas, cemme tel, l'objet de la faculté cognitive, mais de la faculté appétitive. Donc l'espérance appartient, non pas à la première, mais à la seconde de ces facultés.

(Conclusion. — Comme l'espéranee est une certaine extension de l'appétit vers les choses, elle appartient nécessairement à la faculté appétitive, et non à la faculté cognitive.)

Puisque l'espérance est le mouvement, pour ainsi dire l'extension de l'appétit vers les choses, elle appartient manifestement à la faculté appétitive. En effet la faculté appétitive, poussant au-dehors, produit le mouvement vers les choses; mais la faculté cognitive, causant le mouvement contraire, amène les choses connues dans le connoissant. Et comme cette même faculté cognitive meut l'appétit en lui présentant son objet, les diverses perceptions de choses diverses doivent faire naître des mou-

(1) La question revient à celle-ci : l'espérance se trouve-t-elle dans l'intelligence ou dans la volonté? est-elle un acte de la perception ou du désir?

Autre remarque. Le latin *expectare* vient de *ex* et de *speciare*, regarder de, parce qu'on porte souvent les regards vers l'endroit par où la personne attendue doit arriver. — Le françois *attendre* est fait de *ad* et de *tendere*, tendre à, diriger ses vues, son attention, son esprit vers une chose. On voit que le mot françois, comme le mot latin, dénote un acte de l'intelligence plutôt que de la volonté.

Au reste, le passage cité, de saint Paul, n'est pas le seul où l'Ecriture confond l'espérance avec l'attente; nous lisons, par exemple, *Prov.*, X, 28 : « L'attente des justes, c'est la joie; mais l'espérance des méchants périra. » Et plus loin, XI, 7 : « A la mort du méchant il ne restera plus d'espérance, et l'attente des ambitieux périra. » On pourroit citer des milliers de semblables passages.

---

mus. » Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est (ut videtur) spes quod fiducia; unde et sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere* et *sperare*. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est (art. 1). Bonum autem in quantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

(Conclusio. — Spes cùm recensionem quamdam appetitus in bonum importat, necessario pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem apprehensionem.)

Respondeo dicendum, quòd cùm spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifestè pertinet ad appetitivam virtutem. Motus enim ad res pertinet propriè ad appetitum; actio verò virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum

vements différents dans l'appétit. Voyez plutôt vous-même : autre est le mouvement imprimé par la perception du bien ; autre le mouvement produit par la perception du mal ; autre aussi le mouvement causé par la perception des choses présentes ou futures, absolues ou ardues, possibles ou impossibles. Qu'est-ce donc que l'espérance ? C'est le mouvement de la faculté appétitive résultant de la perception d'un bien futur, ardu et possible ; c'est la tendance, l'extension de la volonté vers cette sorte d'objet.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'espérance se rapporte au bien possible, elle fait naître deux mouvements dans l'ame par la double possibilité de son objet, selon qu'on peut l'obtenir par ses propres forces, ou par celles d'un autre. Ce qu'on peut atteindre de soi-même, sans appui, on ne dit pas qu'on l'attend, mais seulement qu'on l'espère ; puis on dit qu'on attend ce qu'on a l'espoir d'acquérir par un secours étranger. Et pourquoi emploie-t-on le verbe *attendre* (en latin *expectare*) dans ce cas-là ? Parce qu'alors, après la première perception de l'objet, l'esprit porte sa vue, non-seulement sur le bien désiré, mais vers l'appui dont il espère l'accomplissement de ses vœux ; c'est ainsi qu'on lit dans l'Ecriture, *Eccli.*, LI, 10 : « J'étois portant mes regards vers le secours des hommes. » Le mouvement de l'espérance prend donc le nom d'*attente* à cause de la vue, de l'intention qui le précède et le produit dans l'intelligence.

2° Quand l'homme désire une chose et pense pouvoir l'obtenir, il croit qu'il l'obtiendra réellement ; et le mouvement qui suit cette croyance, cette sorte de foi, s'appelle *confiance*. Les mouvements de la volonté prennent le nom de la connoissance qui les précède et les produit, parce que ces effets sont moins connus que leur cause ; car l'intelligence connoît mieux ses actes que ceux de la volonté (1).

(1) On voit que le latin *fiducia* dérive directement de *fides ;* le françois *confiance* est plus éloigné du mot *foi.*

La loi posée par notre saint auteur, que les affections du cœur ont reçu leurs noms des

objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali, et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc spes est « motus appetitivæ virtutis consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, » scilicet extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum ; sed propriè dicitur expectare, quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solùm respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundum illud *Eccli.*, LI : « Respiciens eram ad adjutorium hominum. » Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum ; et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu, fiducia nominatur : denominatur enim motus appetitivus à cognitione præcedente, sic ut effectus ex causa magis nota ; magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum, quàm actum appetitivæ.

3° On attribue la certitude non-seulement aux mouvements de l'appétit sensitif, mais à ceux de l'appétit naturel : ainsi l'on dit que la pierre sans point d'appui tombera certainement vers son centre de gravité. Cette certitude n'est pas dans les objets, mais dans l'esprit; elle y est par la connoissance des lois nécessaires, infaillibles, qui produisent les mouvements de l'appétit sensitif et de l'appétit naturel.

ARTICLE III.

L'espérance est-elle dans les animaux?

Il paroît que l'espérance n'est pas dans les animaux. L'espérance a pour objet le bien futur, comme l'enseigne saint Jean Damascène. Or les purs animaux ne connoissent pas les futurs; car ils ont uniquement la connoissance sensitive, qui n'embrasse pas l'avenir. Donc l'espérance n'est pas dans les animaux.

2° L'objet de l'espérance est le bien possible, dont on peut obtenir la possession. Or le possible et l'impossible sont deux différences du vrai et du faux; différences qui existent uniquement dans l'esprit, comme le dit le Philosophe (1). Donc les animaux purs, étant privés de l'esprit, n'ont pas l'espérance.

3° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, IX, 14 : « Les animaux sont mus par les choses qu'ils voient. » Or les choses qui tombent sous la

perceptions de l'intelligence, frappe vivement les regards dans les langues plus ou moins primitives, qui puisent leurs racines dans leur propre fond, comme l'hébreu, le sanscrit, l'allemand; mais il est plus difficile de la constater dans les langues dérivées, qui se sont formées des débris d'autres langues, comme l'anglois, le francois, l'espagnol, l'italien, voire même le latin.

(1) Les mots de *possibilité* ou d'*impossibilité* signifient, dans ce passage, convenance ou disconvenance; le Philosophe parle tout simplement des sujets et des attributs qui peuvent ou ne peuvent pas s'affirmer l'un de l'autre. Quand ils peuvent s'affirmer, la proposition affirmative est vraie; quand ils ne le peuvent pas, la proposition est fausse. Voilà comment la possibilité ou l'impossibilité constitue la différence de l'erreur et de la vérité.

Ad tertium dicendum, quòd certitudo attribuitur motui non solùm appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis : sicut dicitur quòd lapis certitudinaliter tendit deorsum, et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quæ præcedit motum appetitus sensitivi vel etiam naturalis.

ARTICULUS III.

Utrùm spes sit in brutis animalibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in brutis animalibus non sit spes. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solùm cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed *possibile* et *impossibile* sunt quædam differentiæ *veri* et *falsi*, quæ solùm sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI. *Metaph.*, (text. 8). Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.* (lib. IX, c. 14), quòd « animalia moventur visis. » Sed spes non est de eo quod videtur; nam, quod « videt quis, quid spe-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1.

vue ne sont pas l'objet de l'espérance; car l'Apôtre écrit, *Rom.*, VIII, 24 : « Qui espère ce qu'il voit? » Donc la brute n'a pas l'espérance.

Mais l'espérance est une passion de la partie irascible. Or les animaux purs ont la partie irascible. Donc ils ont aussi l'espérance.

(CONCLUSION. — Puisque les animaux sont poussés par la vue des objets soit à rechercher soit à fuir certaines choses, nous devons reconnoître qu'ils ont l'espérance et le désespoir.)

Les mouvements extérieurs de l'animal révèlent ses passions intérieures, et nous montrent clairement qu'il renferme l'espérance dans son sein. Que le chien trouve le lièvre ou l'épervier la colombe trop éloignés, ils renoncent à toute poursuite comme n'espérant pas de les atteindre; mais qu'ils jugent leur proie suffisamment rapprochée, aussitôt ils s'élancent dans l'espoir de la saisir. C'est que l'appétit sensitif dans l'animal et l'appétit naturel dans la matière suivent, de même que l'appétit raisonnable ou la volonté dans l'homme, la perception d'une intelligence, nous avons vu cela dans les précédentes discussions. Mais, il faut remarquer cette différence, la volonté de l'homme a pour force motrice la perception d'une intelligence qui lui est unie, tandis que l'appétit naturel est mû par une intelligence qui lui est étrangère, par l'Auteur de la nature, et nous devons en dire autant de l'appétit sensitif dans l'animal, qui est aussi conduit par l'instinct. Ainsi nous retrouvons, dans les actions de la brute et dans celles des choses naturelles, le même procédé que dans les œuvres de l'art, et nous devons conclure que l'animal a l'espérance et le désespoir.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute l'animal ne connoît pas l'avenir, mais il ne s'en comporte pas moins, sous la direction de l'instinct

---

rat? » ut dicitur *Rom.*, VIII. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis (1). Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

(CONCLUSIO. — Quoniam ex his quæ videt animal brutum (ut cum canis leporem aut accipiter avem videt), movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spem et desperationem esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt, ex quibus apparet, quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus. Sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia; quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti. Sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus bruturum animalium et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus, sicut et in artis operibus, et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret : hujusmodi

(1) In genitivo, supple *passio partis irascibilis*, ne quis *irascibilem passionem* construi putet

naturel, comme s'il le connoissoit; car cet instinct lui est donné par l'intelligence divine, qui embrasse tous les temps dans ses perceptions.

2° L'objet de l'espérance n'est pas possible, comme l'affirmation du sujet et de l'attribut, par cette sorte de convenance qui constitue le vrai; mais il est possible par la faculté de l'acquérir. Le Philosophe distingue ces deux sortes de possibilité.

3° Bien que l'avenir ne tombe pas sous la vue, l'animal n'en est pas moins poussé, par ce qu'il voit dans le présent, soit à rechercher, soit à fuir certaines choses futures.

ARTICLE IV.

L'espérance a-t-elle son contraire dans le désespoir?

Il paroît que l'espérance n'a pas son contraire dans le désespoir. 1° « Le contraire n'a qu'un contraire, » dit le Philosophe. Or la crainte est le contraire de l'espérance. Donc l'espérance n'a pas son contraire dans le désespoir.

2° « Les contraires ont le même objet. » Or l'espérance et le désespoir n'ont pas le même objet; car l'espérance se rapporte au bien, et le désespoir concerne le mal qui empêche d'acquérir le bien. Donc l'espérance n'est pas contraire au désespoir.

3° « Le mouvement n'est pas contraire au mouvement; » mais le repos est opposé au mouvement comme privation. Or le désespoir implique plutôt l'immobilité que le mouvement. Puis donc que l'espérance est un mouvement d'expansion vers les choses, elle n'a pas son contraire dans le désespoir.

Mais le désespoir énonce, dans sa dénomination même, le contraire de l'espérance.

---

enim instinctus est eis indutus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quòd objectum spei non est possibile prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad objectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur *possibile* in V. *Metaph.* (text. 17), scilicet in duo *possibilia* prædicta.

Ad tertium dicendum, quòd licèt id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum, vel vitandum.

ARTICULUS IV.

Utrùm spei contrarietur desperatio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd desperatio non sit contraria spei. « Uni *enim* unum est contrarium, » ut dicitur in X. *Metaph.* (text. 17). Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, « contraria videntur esse circa idem. » Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, « motui non contrariatur motus; » quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem, quàm motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est, quòd desperatio nominatur per contrarium spei.

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 2, [illegible]; et in hac ipsa quæst., art. 1, tum in corp., tum ad 3; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1; et qu. 4, de verit., art. 1.

(CONCLUSION. — Puisque l'espérance implique le rapprochement vers le bien, et le désespoir l'éloignement du même terme, ces deux affections de l'ame sont contraires l'une à l'autre.)

Le mouvement renferme, comme nous l'avons dit ailleurs, deux contrariétés dans ses directions. D'abord le rapprochement vers deux termes opposés : cette contrariété ne se trouve que dans les passions de la partie concupiscible, comme entre l'amour et la haine; ensuite le rapprochement et l'éloignement à l'égard du même terme : cette contrariété se rencontre dans les passions de la partie irascible, comme nous le savons déjà. Or l'objet de l'espérance, le bien ardu déploie une force attractive quand on le conçoit avec la possibilité de l'acquérir; alors l'espérance se dirige vers lui, si bien qu'elle implique un rapprochement. Mais quand on perçoit cet objet avec l'impossibilité de l'obtenir, il exerce une influence répulsive : car « l'homme se détourne et s'écarte, dit le Philosophe, *Ethic.*, III, 3, quand il rencontre l'impossible. » Or le désespoir voit son objet hors du cercle de son activité, au-dessus de ses efforts; donc il s'en éloigne, donc il est contraire à l'espérance, comme le rapprochement l'est à l'éloignement.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte et l'espérance sont contraires par la contrariété de leurs objets, savoir du bien et du mal; car les passions de l'irascible, dérivant des passions du concupiscible, ont les unes à l'encontre des autres cette sorte d'opposition. Mais les passions de l'irascible sont contraires d'une autre manière : elles le sont par la contrariété du rapprochement et de l'éloignement (1).

2° Le désespoir ne conçoit pas le mal qui l'accable comme essentielle-

(1) Les passions de la puissance concupiscible, attirées par le bien facile, marchent toujours dans le sens d'un rapprochement, mais elles peuvent aller à des termes divers; elles diffèrent donc uniquement par leurs objets. Mais les passions de la puissance irascible, attirées tour à tour et repoussées par le bien ardu, se rapprochent ou s'éloignent du même terme; elles diffèrent donc, non par leurs objets, mais par la direction de leur marche, selon la différence du rapprochement et de l'éloignement.

(CONCLUSIO. — Spes cùm quemdam accessum in bonum, desperatio verò recessum ab eodem designet, contrariari invicem necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos : et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini : et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 2). Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi : quia, ut dicitur in III. *Ethic.* : « Cùm ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt, » et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus, et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet *boni* et *mali*, hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis secundum quod derivantur à passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solùm secundum contrarietatem accessus et recessus.

Ad secundum dicendum, quòd desperatio

ment mauvais; mais il le considère comme l'empêchant accidentellement de parvenir à l'objet de ses vœux. Or le bien peut lui-même, par sa surabondance, enlever ce pouvoir et causer ainsi le désespoir.

3° Le désespoir n'implique pas seulement la privation de l'espérance; mais il importe aussi l'éloignement de la chose désirée, parce qu'on la croit au-dessus de ses efforts. Le désespoir suppose donc le désir tout comme l'espérance; car on n'a ni espérance ni désespoir à l'endroit de ce qu'on ne désire pas. Quel est donc l'objet de ces deux affections de l'ame? C'est le bien qui tombe sous le désir (1).

ARTICLE V.

L'espérance a-t-elle une de ses causes dans l'expérience?

Il paroît que l'espérance n'a pas une de ses causes dans l'expérience. 1° L'expérience appartient à la faculté cognitive; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 : « L'intelligence a besoin de l'expérience et du temps. » Or l'espérance ne réside pas, nous l'avons vu, dans la faculté cognitive, mais dans la faculté appétitive. Donc l'expérience n'est pas une des causes de l'espérance.

2° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 13 : « L'expérience ferme l'ame des vieillards à l'espérance; » donc elle produit le défaut de l'espérance. Mais la même chose ne peut avoir des effets contraires. Donc l'expérience n'est pas une des causes de l'espérance.

3° Comme le dit le même Philosophe, *De Cœlo*, II, 34 : « Parler de tout et ne se taire sur rien, est une marque d'inconsidération; » mais tenter une foule de choses est une preuve de grand espoir. Or l'inconsi-

(1) Bien conçu différemment, avec ou sans la possibilité de l'obtenir.

---

non respicit malum sub ratione mali, sed per accidens quandoque respicit malum in quantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo super excessu boni.

Ad tertium dicendum, quòd desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum à re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium sicut et spes : de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V.

Utrùm causa spei sit experientia.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd experentia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet (unde Philosophus dicit in II. *Ethicor.* (cap. 1), quod « virtus intellectualis indiget experimento et tempore). Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 1). Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 13), quòd « senes sunt difficilis spei, propter experientiam. » Ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed « non est idem causa oppositorum. » Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit II. *De cœlo* (text. 34), quòd « de omnibus enuntiare aliquid et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ; » sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur. Stultitia autem provenit ex experientia. Ergo inexpe-

(1) De his etiam infrà, qu. 42, art. 5, ad 1; et qu. 45, art. 3, in corp.

ération provient de l'inexpérience. Donc l'inexpérience est plutôt une cause d'espoir que l'expérience.

Mais le Stagyrite dit, *Ethic.*, III, 7 : « Ceux qui ont remporté de nombreux et de grands succès sont pleins d'espérance. » Or ces choses-là se rapportent à l'expérience. Donc l'expérience est une cause d'espoir.

(Conclusion. — Comme, d'une part, l'objet de l'espérance est le bien qu'on peut atteindre; comme, d'une autre part, l'expérience rend les choses possibles et fait croire qu'on les atteindra, nous devons dire que l'expérience est une cause d'espérance, bien qu'elle la diminue quelquefois.)

L'objet de l'espérance est, comme nous l'avons vu, le bien futur, ardu et possible. Qu'est-ce donc qui peut être une cause d'espérance? Deux sortes de choses : d'abord ce qui rend une entreprise possible, ensuite ce qui fait croire qu'elle est possible. Nous devons donc regarder comme la première cause d'espérance tout ce qui augmente le pouvoir de l'homme, comme la force, les richesses et le crédit, comme aussi l'expérience parmi beaucoup d'autres choses. Car l'expérience, donnant l'adresse et fournissant des moyens, rend les choses faciles; et cette facilité, ces ressources, cette aptitude portent et nourrissent l'espoir dans les cœurs : « On ne craint pas de faire, dit Végétius, *De re militari*, ce qu'on a la conscience d'avoir bien appris. » La seconde cause d'espérance, c'est tout ce qui fait croire qu'une chose est possible : ainsi les encouragements, la doctrine, l'opinion, la persuasion. Sous ce rapport encore, l'expérience est une source d'espoir; car elle étend souvent, dans notre esprit, la sphère du possible (1). Il arrive aussi qu'elle produit, si l'on passe l'ex-

(1) Cela est vrai, non-seulement quand on peut obtenir l'objet désiré par ses propres forces, mais aussi quand on espère de l'obtenir par un secours étranger. Ainsi l'Apôtre dit, II *Cor.*, I, 8 et suiv. : « Nous ne voulons pas que vous ignoriez, frères, touchant la tribulation qui nous est survenue en Asie, que le poids en a été excessif et au-dessus de nos forces, au point que nous doutions de notre vie. Nous avons entendu prononcer en nous-mêmes l'arrêt de notre mort, afin que nous ne mettions point notre confiance en nous, mais en Dieu qui ressuscite les morts, qui nous a délivrés d'un si grand péril, qui nous en délivre

---

rientia videtur esse magis causa spei, quam experientia.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse; » quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

(Conclusio. — Cùm objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, qua homini potestas et existimatio sit facile assequendi bonum aliquod, causam spei esse, etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est (art. 1), spei objectum est « bonum futurum arduum possibile adipisci. » Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia. Nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes; unde Vegetius dicit in lib. de re militari : « Nemo facere metuit quod se benè didicisse confidit. » Alio modo, est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile : et hoc modo, doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei, in quantum scilicet per experientiam sit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

pression, le défaut de l'espérance; car de même qu'elle peut montrer la possibilité des choses qu'on croyoit impossibles, elle peut aussi faire reconnoître l'impossibilité d'autres choses qu'on estimoit possibles. L'expérience peut donc enfanter l'espérance de deux manières, mais elle ne produit le défaut d'espérance que d'une seule; nous avons donc le droit de dire qu'elle est une cause d'espoir.

Je réponds aux arguments : 1° L'expérience dans les choses pratiques donne non-seulement la science, mais encore une sorte de dextérité, d'aptitude qui rend les choses faciles. L'intelligence aussi facilite l'opération; montrant la possibilité de l'entreprise, elle fait naître l'espérance et multiplie les forces par cela même.

2° Si le vieillard ouvre rarement son ame à l'espérance, c'est que l'expérience lui montre l'impossibilité des choses : « Il espère difficilement, dit le Philosophe après le passage cité, parce que l'événement l'a souvent trompé dans ses desseins. »

3° L'inconsidération et l'inexpérience peuvent être, accidentellement, une cause d'espérance; car elles excluent la science qui fait comprendre l'impossibilité des choses. L'inexpérience produit donc l'espérance sous le même rapport que l'expérience en produit le défaut.

ARTICLE VI.

L'espérance a-t-elle une de ses causes dans la jeunesse et dans l'usage immodéré du vin?

Il paroît que l'esperance n'a pas une de ses causes dans la jeunesse et dans l'usage immodéré du vin. 1° L'espérance implique la certitude et la

encore, et qui nous en délivrera à l'avenir, comme nous l'espérons de sa bonté. » Sur quoi Théodoret dit : « Le passé est comme le gage de l'avenir; c'est pour cela que l'Apôtre écrit : Puisque Dieu nous a délivrés déjà d'un si grand péril, il nous en délivrera encore dans l'avenir. »

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei : quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile, ita è converso per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus eam esse *causam spei*.

Ad primum ergo dicendum, quòd experientia in operabilibus non solùm causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem; sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi, demonstrat etiam aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quòd in sensibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur, quod « eis multa evenerint in deterius. »

Ad tertium dicendum, quòd stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam verè existimatur aliquid esse non possibile. Unde a ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI.

Utrùm in juvenibus et in ebriosis abundet spes.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes

(1) De his etiam infrà, qu. 45, art. 3.

fermeté; d'où saint Paul, *Hebr.*, VI, 19, la compare à une ancre (1). Or l'homme jeune et l'homme ivre manquent de fermeté, car ils ont l'esprit mobile. Donc la jeunesse et l'usage immodéré du vin ne sont pas une cause d'espérance.

2° Comme nous l'avons vu dans le précédent article, une des plus grandes causes de l'espérance, c'est la force et le pouvoir. Or les jeunes gens n'ont ni le pouvoir ni la force. Donc la jeunesse n'est pas une cause d'espérance.

3° Nous l'avons dit aussi, l'expérience est une cause d'espérance. Or l'expérience manque au jeune homme. Donc la jeunesse n'est pas une cause d'espérance.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 8 : « L'homme ivre ne désespère de rien. » Et *Rhet.*, II, 12 : « Le jeune homme est plein d'espérance. »

(CONCLUSION. — Comme l'objet de l'espérance est le bien futur, ardu et possible, les jeunes gens, sans expérience, ayant peu de souvenirs et dont le cœur est enflammé par la chaleur naturelle, conçoivent de grandes espérances; de même aussi l'homme ivre et l'insensé, que n'éclaire pas le jugement de la raison.)

Selon le Philosophe, la jeunesse est une cause d'espérance pour une triple raison, par les trois rapports de similitude qu'elle offre avec l'objet de ce sentiment. L'objet de l'espérance réunit, comme nous le savons, trois attributs : il est futur, ardu et possible. Or la jeunesse a beaucoup

(1) *Ibid.*, 17 et suiv. : « Dieu... a ajouté le serment à sa parole, afin que appuyés sur deux choses inébranlables, par lesquelles il est impossible que Dieu nous trompe, nous ayons une puissante consolation, nous qui avons mis notre refuge dans la recherche et l'acquisition des biens qui nous sont proposés par l'espérance, laquelle sert à notre ame d'une ancre ferme et assurée. » La Glose dit sur ce passage : « Comme l'ancre affermit le navire au milieu des flots de la mer, ainsi l'espérance doit affermir l'homme au milieu des flots du mal. Le vent des passions se déchaîne contre votre ame : que l'ancre de l'espérance vous retienne dans la voie droite, car le ciel doit être le prix de vos vertus. Le doute et l'impiété, secondés par l'orgueil, soulèvent une affreuse tempête dans votre esprit : que l'ancre de l'espérance vous enchaîne au rocher de la vérité, car la vision béatifique deviendra la récompense de votre foi. Vous êtes plongés dans un déluge de maux : que l'ancre de l'espérance fixe votre cœur dans la patience et dans la résignation, car un Dieu va couronner votre constance. »

---

enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde ad *Hebr.*, VI, spes comparatur anchoræ. Sed juvenes et ebrii deficiunt à firmitate, habent enim animum de facile mutabilem. Ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem, maximè sub causa spei, ut suprà dictum est (art. 5). Sed juventus et proprietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est. Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « inebriati sunt bene sperantes; » et in II. *Rhetor.*, dicitur, quòd « juvenes sunt bonæ spei. »

(CONCLUSIO. — Cùm spei objectum sit *bonum futurum, arduum et possibile adipisci*, juvenes minoris memoriæ existentes, et cordis calore intenso, et inexpertes, majoris sunt spei quam cæteri; similiter stulti rationis judicio non utentes, et ebriosi.)

Respondeo dicendum, quod juventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II. *Rethor.* (ubi supra); hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est futurum et arduum et possibile, ut dictum est. Juvenes enim

d'avenir et peu de passé; et comme l'espoir se rapporte aux choses qui ne sont pas encore et la mémoire aux choses qui ne sont plus, elle vit moins dans le temps écoulé par le souvenir que dans le temps à venir par l'espérance. Ensuite la chaleur naturelle fait, dans les premières périodes de la vie, circuler abondamment les esprits vitaux; le cœur s'élargit et s'amplifie pour ainsi dire, le courage s'enflamme et se porte aux choses ardues : tout cela fait naître et suppose de magnifiques espérances. Enfin l'homme qui n'a pas éprouvé de déceptions, point essuyé de refus, point rencontré de difficultés, croit sans peine à la possibilité du succès; aussi le jeune âge, à qui l'inexpérience dérobe les obstacles et la fragilité des moyens, ne connoît-il rien d'impossible et se livre sans réserve à tous les rêves de ses vœux. Nous retrouvons, dans l'homme ivre, ces deux dernières causes d'espérance : la chaleur du sang et l'abondance des esprits vitaux favorisés par le vin, puis l'inconsidération qui cache les périls et les empêchements. De même aussi l'insensé, qui n'examine pas les choses au flambeau de la raison, ne connoît rien au-dessus de ses forces et s'abandonne aux plus folles espérances.

Je réponds aux arguments : 1° Si les ivrognes et les jeunes gens n'ont pas la fermeté, ils croient l'avoir, et ne doutent nullement d'obtenir l'objet de leurs espérances.

2° Il est aussi vrai, le jeune homme et l'homme ivre sont foibles dans la réalité des choses; mais ils sont forts dans l'opinion de leur esprit, parce qu'ils ne savent pas ce qui leur manque.

3° L'inexpérience est à certains égards, ainsi que l'expérience, une cause de l'espoir : nous avons expliqué cela.

---

multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideo, quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur; ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat : et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile; unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile : et ideo sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem, etiam omnes stulti et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt *bonæ spei.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in juvenibus et in ebriis, licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem, reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quòd juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solùm experientia, sed etiam inexperientia est quodam modo causa spei, ut dictum est.

ARTICLE VII.

L'espérance est-elle une cause d'amour?

Il paroît que l'espérance n'est pas une cause d'amour. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 7 : « La première affection de l'ame, c'est l'amour. » Or l'espérance aussi est une affection de l'ame. Donc elle vient après l'amour, donc elle ne le produit pas.

2° L'espérance suit le désir. Or le désir trouve sa cause dans l'amour, comme nous l'avons dit ailleurs. Donc l'espérance suit aussi l'amour; donc il n'en est pas la cause.

3° L'espérance produit la joie : nous l'avons prouvé. Or la joie suppose l'amour, puisqu'elle a pour objet le bien aimé. Donc l'amour précède l'espérance; donc, etc.

Mais la Glose, commentant ces mots, *Matth.*, I, 2 : « Abraham engendra Isaac, Isaac engendra Jacob, » dit : « La foi engendre l'espérance, et l'espérance engendre la charité. » Or la charité, c'est l'amour. Donc l'espérance produit l'amour (1).

(Conclusion. — Quand l'espérance regarde le bien qu'elle n'a pas, elle

(1) Saint Paul dit d'Abraham, *Rom.*, IV, 18 et suiv. : « Il crut qu'il deviendroit le père de plusieurs nations, selon qu'il lui fut dit : Votre postérité sera sans nombre. Et sa foi ne foiblit pas; il ne considéra pas que, étant âgé d'environ cent ans, son corps étoit éteint et que la vertu de concevoir n'existoit plus dans Sara. Il n'hésita point, et il n'eut pas la moindre défiance de la promesse de Dieu; mais il se fortifia par la foi, rendant gloire à Dieu. » Précédemment, *ibid.*, II, l'Apôtre l'appelle « le père de tous les croyants. » Abraham personnifie la foi.

Le nom d'Isaac signifie *rire*, comme la joie que la promesse de sa naissance fit épanouir dans l'ame de son bienheureux père. C'est à l'occasion de cette promesse qu'il est écrit d'Abraham, *Rom.*, IV, 18 : « Il espéra contre l'espérance ; » il crut à la parole de Dieu pour ainsi dire contre la parole de la nature. Isaac symbolise l'espérance.

Enfin saint Paul, *Rom.*, IX, 13, rapporte cette parole de *Malachie*, I, 2 : « J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü. » Jacob représente l'amour.

D'après tout cela, Abraham est le symbole de la foi, Isaac de l'espérance et Jacob de la charité. Mais toute cette interprétation n'a qu'une autorité purement humaine; elle est parole des interprètes, et non parole de Dieu. Voilà l'inconvénient qu'il y a d'apporter en preuve des textes entendus dans le sens mystique, allégorique.

ARTICULUS VII.

Utrùm spes sit causa amoris.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum XIV. *De Civit. Dei* (cap. ut jam supra), « prima affectionum animæ est amor. » Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem, non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est. Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut suprà dictum est (qu. 26, art. 3). Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, I : super illud « Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob, » dicit Glossa, id est, « fides spem, spes charitatem. » Charitas autem est amor. Ergo amor causatur à spe.

(Conclusio. — Spes quantum respicit in

(1) De his etiam suprà, qu. 27, art. 4, ad 3; et infrà, qu. 62, art. 4, ad 3; et 2, 2, qu. 17, art. 8, in corp.; et qu. 66, art. 6, ad 2; et qu. 4, de verit., art. 3, in corp.

est l'effet de l'amour; mais quand elle regarde le secours qui lui donne la possibilité d'obtenir ce bien, elle est la cause de l'amour.)

L'espérance peut concerner deux choses. D'abord elle regarde, comme son objet propre, le bien qu'elle n'a pas. Mais vu que ce bien est ardu tout ensemble et possible, nous ne pouvons pas toujours l'obtenir par nous-mêmes, nous l'attendons quelquefois d'une main bienveillante; alors l'espérance regarde aussi celui qui doit la mettre en possession de son objet. Or dans le premier cas, lorsque l'espérance regarde le bien, elle est l'effet de l'amour, car on n'espère que les choses désirées et aimées; dans le second cas, lorsque l'espérance regarde la personne qui doit lui procurer le bien, elle est la cause de l'amour. En effet, quand nous espérons obtenir une faveur de quelqu'un, nous nous portons vers lui comme vers notre bien propre, et nous commençons à l'aimer. Mais aimer quelqu'un, cela seul ne suffit pas pour en faire espérer du bien, il faut de plus qu'on en soit aimé. Ainsi l'amour que les autres nous portent fait naître l'espérance que nous avons en eux; puis l'espérance que nous avons en eux fait naître l'amour que nous leur portons.

Ces remarques renferment la réponse aux objections.

ARTICLE VIII.

L'espérance est-elle favorable ou nuisible à l'opération?

Il paroît que l'espérance n'est pas favorable, mais nuisible à l'opération. 1° L'espérance implique la sécurité. Or la sécurité produit la négligence, qui nuit à l'acte. Donc l'espérance est nuisible à l'opération.

2° La tristesse entrave l'opération, comme nous l'avons vu. Or l'espérance produit quelquefois la tristesse; car l'Ecriture dit, *Prov.*, XIV, 12:

---

bonum speratum, ex amore nascitur; sed in quantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.)

Respondeo dicendum, quòd spes duo respicere potest. Respicit enim sicut objectum *bonum speratum*. Sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato; in quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non è converso. Ex hoc enim, quòd per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare; ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos reamari ab ipso. Unde *amari ab aliquo* facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrùm spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem (ut suprà dictum est qu. 27, art. 3). Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim *Proverb.*, XIV: « Spes quæ differtur affligit

« L'espérance différée afflige l'ame. » Donc l'espérance entrave l'opération.

3° Le désespoir est contraire à l'espérance : nous l'avons aussi prouvé. Or le désespoir favorise singulièrement l'action dans les combats ; car l'Ecriture dit, II *Rois*, II, 26 : « Le désespoir est dangereux (1). » Donc l'espérance nuit à l'action.

Mais l'Apôtre écrit, I *Cor.*, 10 : « Qui laboure doit labourer dans l'espérance... de recueillir le grain. » Et l'on doit dire la même chose de toutes les actions.

(Conclusion. — Comme l'espérance se rapporte au bien ardu et possible, elle favorise l'action par la possibilité et même par la difficulté de son objet, puis par la joie qu'elle produit.)

L'espérance aide et fortifie l'action par deux causes. D'abord par son objet, qui est le bien ardu et possible ; car l'idée de l'ardu provoque et soutient l'attention, puis l'idée du possible empêche les efforts de se décourager et de s'abattre, si bien que l'espoir fait agir l'homme avec une nouvelle énergie. Ensuite par son effet : car l'espérance, nous le savons, produit la joie, qui est une cause d'application, d'assiduité, de perfectionnement. Nous devons donc dire que l'espérance aide l'action.

Je réponds aux arguments : 1° L'espérance regarde le bien à obtenir, et la sécurité exclut le mal à éviter : la sécurité est donc plus opposée à la crainte qu'elle ne se rapproche de l'espérance. Cependant elle ne produit la négligence qu'en diminuant l'idée de l'ardu ; mais elle diminue l'espérance par cela même dans une égale proportion. Quand on ne craint aucun obstacle, on ne juge plus les choses difficiles.

(1) La troupe de David, sous la conduite de Joab, avoit défait les enfants de Benjamin commandés par Abner, et s'acharnoit à leur poursuite. Vers le soir, ceux-ci se rallièrent formant un gros sur une éminence ; et leur chef Abner cria à Joab, *ubi supra* : « Votre épée ne se rassasiera-t-elle donc pas de sang et de meurtres ? Ignorez-vous que le désespoir est

---

animam. » Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4). Sed desperatio maximè in rebus bellicis adjuvat operationem ; dicitur enim II. *Reg.*, II, quòd « periculosa est desperatio. » Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Corinth.* IX, quod « qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi ; » et eadem ratio est in omnibus aliis.

(Conclusio. — Spes, cùm arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione quam in unoquoque gignit, quàm maximè juvat ad operationem.)

Respondeo dicendum, quòd spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam, et hoc ex duobus. Primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile : existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum ; unde sequitur quod homo intensè operetur propter spem. Secundò vero ex ratione sui effectus : spes enim ut suprà dictum est, causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est (qu. 33, art. 4). Unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quòd spes respicit bonum consequendum, securitas autem respicit malum vitandum ; unde securitas magis videtur opponi timori, quàm ad spem pertinere. Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

2° L'espérance cause la joie par elle-même; mais elle cause la tristesse par accident. Nous avons expliqué cela dans une discussion précédente.

3° Si le désespoir est dangereux dans la bataille, c'est qu'il renferme un certain espoir. Quand une armée n'espère plus de trouver le salut dans la fuite, elle conçoit l'espérance de faire payer chèrement la vie de ses membres; elle combat avec une nouvelle ardeur, et voilà comment son désespoir devient dangereux.

QUESTION XLI

De la crainte considérée en elle-même.

Après l'espérance et le désespoir, deux autres affections de l'ame se présentent : premièrement la crainte; deuxièmement l'audace.

A l'égard de la crainte, nous parlerons : premièrement, de ce sentiment considéré en lui-même; deuxièmement, de son objet; troisièmement, de ses causes; quatrièmement enfin, de ses effets.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° La crainte est-elle une passion de l'ame? 2° Est-elle une passion spéciale de l'ame? 3° Y a-t-il une crainte naturelle? 4° Enfin y a-t-il six espèces de crainte : la paresse, la confusion, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse?

dangereux dans un ennemi? N'est-il pas temps enfin de dire au peuple qu'il cesse de poursuivre ses frères?... Joab fit sonner la retraite, et toute l'armée s'arrêta, et cessa de poursuivre Israël et de le combattre. »

Ad secundum dicendum, quòd spes per se causat delectationem; sed per accidens est ut causet tristitiam, ut suprà dictum est (qu. 33, art. 3 ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo; sed sperant mortem suam vindicare, et ideo ex hac spe acrius pugnant : unde periculosi hostibus fiunt.

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est primò de timore, et secundò de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor : primò, de ipso timore; secundò, de objecto ejus; tertio, de causa ipsius; quarto, de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm timor sit passio animæ. 2° Utrùm sit specialis passio. 3° Utrùm sit aliquis timor naturalis. 4° De speciebus timoris.

ARTICLE I.

La crainte est-elle une passion de l'ame?

Il paroît que la crainte n'est pas une passion de l'ame? 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, III, 23 : « La crainte est une vertu qui resserre et contracte la partie appétitive. » Or aucune passion n'est une vertu. Donc la crainte n'est pas une passion.

2° Toutes les passions sont un effet produit par la présence d'un agent. Or la cause et l'objet de la crainte n'est pas présent, mais futur, ainsi que le dit saint Jean Damascène. Donc la crainte n'est pas une passion.

3° Toute passion de l'ame est un mouvement causé dans l'appétit par la perception des sens. Or les sens ne perçoivent pas les choses futures, mais les choses présentes. Puis donc que la crainte a pour objet le mal futur, elle n'est point une passion.

Mais saint Augustin compte, *De Civit. Dei*, XIV, 7, la crainte parmi les passions de l'ame.

(CONCLUSION. — Puisque la crainte se rapporte au mal et qu'elle produit une altération nuisible dans le corps, elle est une passion.)

Après la tristesse, la crainte est, de tous les mouvements de l'ame, celui qui répond le plus fidèlement à l'idée de passion. Cette idée renferme trois notes constitutives. D'abord la passion, comme elle est l'effet d'une cause, implique dans le sens large un mouvement imprimé par son objet actif dans une vertu passive; à ce point de vue, le sentiment et l'intellection forment deux passions. Ensuite, dans un sens moins général, elle emporte un mouvement causé dans la vertu appétitive d'un organe matériel et produisant une altération dans le corps. Enfin

---

ARTICULUS I.

Utrùm timor sit passio animæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in lib. III. (*De fide orthod.* (cap. 23), quòd « timor est virtus secundùm systolem (*id est*) contractionem, essentiæ desiderativa. » Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II. *Ethic.* (cap. 4 sive 5). Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II. *Ethic.* (cap. 12, ut jam supra). Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsenti. Cùm ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est, quòd Augustinus XIV. *De Civit. Dei* (cap. 7, deinceps ut sup.), enumerat timorem inter alias animæ passiones.

(CONCLUSIO. — Timor cùm malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animæ esse.)

Respondeo dicendum, quòd inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim suprà dictum est (qu. 22, art. 1), ad rationem passionis primò quidem pertinet quòd sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quòd passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam *sentire* et *intelligere* dicuntur *pati*. Secundo magis propriè dicitur *passio* motus appetitivæ virtutis, habentis organum corporale, qui sit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissimè illi motus *passiones*

elle dénonce, dans le sens propre, une action nuisible, un certain dommage. Or la crainte réunit ces trois choses. Avant tout elle appartient à la puissance appétitive, attendu qu'elle concerne un des deux objets de cette puissance, le mal. Après cela elle est dans le corps une altération, savoir le resserrement, la contraction, comme nous l'a dit saint Jean Damascène. Enfin elle dénonce un certain dommage, une action nuisible, puisqu'elle présente le mal comme devant l'emporter sur le bien. La crainte offre donc tous les caractères de la passion. Cependant elle vient, dans l'ordre de ces affections de l'ame, après la tristesse; car elle a pour objet le mal futur, tandis que la douleur se rapporte au mal présent, qui fait une impression beaucoup plus vive et beaucoup plus profonde.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *vertu* désigne un certain principe d'action ; et comme les mouvements intérieurs de la puissance appétitive sont les principes des actes extérieurs, on les appelle *vertus*. Cependant le Philosophe, regardant la vertu comme un état habituel, refuse de dénoncer les passions par ce mot (1).

2° Comme la passion vient, dans les corps naturels, de la présence corporelle de l'agent, ainsi la passion provient, dans l'ame, de la présence perçue, pour ainsi dire animale de la cause. A la vérité, le mal futur est réellement présent par la perception de l'ame.

Les sens ne perçoivent pas les choses futures, il est vrai ; mais quand l'animal perçoit les choses présentes, l'instinct naturel le pousse soit à espérer, soit à craindre le mal futur (2).

(1) Le mot *vertu* (de *vir*, homme, fait lui-même de *vis*, force) a deux significations. Dans le sens large, il veut dire force, énergie, faculté, efficacité; dans le sens propre, il signifie habitude morale qui porte à aimer et à faire le bien. Saint Thomas prend ce mot dans le premier sens, et Aristote dans le second.

(2) Le vigilant et fidèle ami de l'homme, je dirois volontiers son ami le plus désintéressé, le chien ne connoît pas les choses cachées dans un lointain avenir, mais il connoît les futurs rapprochés : quand il voit maltraiter son compagnon, il prend la fuite ; puis il espère sa part, quand il voit lui donner la pâture. Et que ne pourrions-nous pas dire de l'oiseau émigrant qui

---

dicuntur, qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quòd timor, cùm sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit *bonum* et *malum*. Pertinet autem ad appetitum sensitivum ; fit etiam cùm quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissimè sibi competit ratio passionis, tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo : nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum, quòd *virtus* nominat quoddam principium actionis; et ideo in quantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis, ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis, absque præsentia corporali vel reali, in quantum scilicet malum, quod est futurum, realiter est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quòd sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICLE II.

La crainte est-elle une passion spéciale de l'ame?

Il paroît que la crainte n'est pas une passion spéciale de l'ame. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.*, LXXXIII, 39 : « Celui que la crainte n'abat pas, n'est ni dévoré par le désir, ni rongé par la tristesse, ni emporté par la joie immodérée. » Donc toutes les passions s'éteignent avec la crainte; donc la crainte n'est pas une passion spéciale, mais générale.

2° On lit dans le Philosophe, *Ethic.*, VI, 12 : « La poursuite et la fuite sont dans la volonté ce que l'affirmation et la négation sont dans l'intelligence. » Or la négation, non plus que l'affirmation, n'est pas une chose spéciale dans l'intelligence, mais elle est commune à nombre d'objets : donc la fuite ne forme pas non plus une chose particulière dans la volonté. Mais la crainte n'est autre chose que la fuite du mal : donc elle n'est pas une passion particulière.

3° Si la crainte étoit une passion spéciale, elle résideroit uniquement dans la puissance irascible, mais elle se trouve aussi dans la puissance concupiscible. En effet le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 5, que « la crainte est une certaine tristesse; » et saint Jean Dasmascène ajoute, *De fide orth.*, III, 23, que « elle rentre dans le désir. » Or la tristesse et le désir sont, comme nous l'avons vu plus haut, dans la puissance concupiscible. Donc la crainte n'est pas une passion spéciale, puisqu'elle appartient à diverses puissances.

Mais la crainte figure, comme une affection particulière, dans la division que saint Jean Damascène donne des passions (1).

(Conclusion. — Puisque la crainte a pour objet le mal futur, ardu et

se laisse rarement surprendre par les rigueurs de l'hiver, du dromadaire qui prévient par l'accélération de sa marche à travers le désert l'arrivée du simoun et le soulèvement des sables, du bœuf même qui pressent les tremblements de terre?

(1) *De fide orthod.*, II, 12 : « Le bien futur engendre le désir, et le mal également futur

---

ARTICULUS II.

Utrùm timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII qu. (qu. 39), quod « quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo, *id est tristitia*, eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia : » ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethic.* (cap. 12), quod « ita se habet in appetitu persecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. » Sed negatio non est aliquid speciale intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa : ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali : ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipuè in irascibili esset, est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in II. *Reth.* (cap. 5), quod « timor est tristitia quædam; » et Damascenus dicit (ut suprà) quod « timor est virtus desiderativa. » Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut suprà dictum est. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est, quòd timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in secundo libro.

(Conclusio. — Cùm timoris objectum sit

auquel on ne peut résister, elle est une passion spéciale, distincte et séparée de toutes les autres.)

Les passions de l'ame se spécifient par leurs objets : la passion spéciale est donc celle qui a un objet spécial. Or la crainte a un objet spécial, aussi bien que l'espérance. En effet, comme l'objet de l'espérance est le bien futur, ardu et possible à obtenir, ainsi l'objet de la crainte est le mal futur, ardu et auquel on ne peut résister. Donc la crainte est une passion spéciale de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les passions dérivent d'un seul et même principe, savoir de l'amour, où elles sont enchaînées les unes aux autres. Pourquoi donc s'éloignent-elles toutes avec la crainte? Parce qu'elles se tiennent comme par la main. Rien ne prouve donc que la crainte est une passion générale.

2° Toute fuite de la volonté ne constitue pas la crainte, mais seulement la fuite qui concerne un objet particulier renfermant certains attributs, tel que nous l'avons défini. Ainsi, quoique la fuite soit une chose générale, la crainte n'en est pas moins une passion spéciale, distincte de toute autre.

3° La crainte n'est d'aucune manière dans le concupiscible; car elle n'a pas pour objet le mal absolu, pur et simple, mais le mal ardu, difficile, qu'on ne peut vaincre sans de grands efforts. Mais comme les passions de l'irascible trouvent leur principe dans les passions du concupiscible et qu'elles les ont pour termes, on attribue souvent à la crainte des choses qui appartiennent à ces dernières affections de l'ame. Ainsi l'on dit qu'elle est une certaine tristesse, parce que son objet contriste

la crainte; puis, d'une autre part, le bien présent produit la joie, et le mal aussi présent la tristesse. » Saint Augustin dit la même chose dans un passage que nous avons cité et rappelé plusieurs fois.

---

malum futurum difficile, cui resisti non potest, oportet ipsum esse animæ passionem à cæteris distinctam et separatam.)

Respondeo dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis : unde specialis passio est, quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum sicut et spes. Sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione hujus connexionis, remoto timore removentur aliæ passiones animæ; non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quòd non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est. Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quòd timor nullo modo est in concupiscibili : non enim respicit malum absolutè, sed cum quadam difficultate vel arduitate (1), ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur (ut suprà dictum est qu. 25, art. 1), ideo timori attribuuntur ea, quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse *tristitia*, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens

(1) Supple *conjunctum*, quasi dicat *malum arduum ac difficile ad vincendum;* sicut nec bonum absolutè spes respicit, sed bonum difficile ad assequendum, sive arduum, ut jam suprà proprio loco dictum est, qu. 40, art. 1.

quand il est présent; et voilà pourquoi le Philosophe écrit, à l'endroit cité dans l'objection, qu'elle prend son origine dans un mal futur, nuisible ou contristant. C'est par une raison semblable que saint Jean Damascène rapproche la crainte du désir : car de même que l'espérance vient du désir du bien, pareillement la crainte procède de la fuite du mal; or la fuite du mal naît, comme nous l'avons vu, du désir du bien.

ARTICLE III.

Y a-t-il une crainte naturelle?

Il paroît qu'il y a une crainte naturelle. 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, III, 23 : « La séparation involontaire de l'ame et du corps inspire une crainte naturelle (1). »

2° La crainte naît de l'amour : nous l'avons vu dans une question précédente. Or il est un amour naturel, comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite. Donc il existe pareillement une crainte naturelle.

3° La crainte est contraire à l'espérance : c'est encore un point que nous avons établi. Or il est une espérance naturelle; car saint Paul dit d'Abraham, *Rom.*, IV, 18 : « Il a cru dans l'espérance » de la grace « contre l'espérance » de la nature (2). Donc il y a une crainte naturelle.

Mais ce qui est naturel se trouve dans les choses inanimées tout aussi bien que dans les êtres animés. Or la crainte ne se rencontre pas dans les choses inanimées. Donc il n'y a pas de crainte naturelle.

(Conclusion. — Il est une crainte naturelle, qui regarde le mal des-

(1) Le saint docteur dit à cet endroit que le Dieu fait homme éprouva lui-même, au jardin des Oliviers, la crainte de la mort, conformément à ce texte, *Marc.*, XIV, 33 : « Il commença à être saisi de frayeur et d'angoisse. »

(2) Haymon dit pareillement : « Il a cru contre l'espérance de la nature dans l'espérance du pouvoir divin : il a cru contre l'espérance de la nature, parce que ni Abraham ni Sara ne pouvoient plus engendrer, selon les lois de l'ordre naturel ; il a cru dans l'espérance du pouvoir divin, parce qu'il savoit que Dieu peut faire ce qui est au-dessus des forces de la nature. »

---

fuerit : unde Philosophus dicit ibidem, quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi. Similiter et desiderium attribuitur à Damasceno timori : quia sicut spes causatur vel oritur à desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex suprà dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in III lib. quod est « quidam timor naturalis, nolente anima dividi à corpore. »

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (art. 2). Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit IV. Cap. *De div. Nomin.* Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut suprà dictum est (qu. 41, art. 4, ad 1). Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur *Rom.*, IV, de Abraham, quod *contra spem* [naturæ] *in spem* [gratiæ] *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed contra, ea quæ sunt naturalia communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

(Conclusio. — Timor quidam naturalis est,

tructif, contraire au bien de la nature; mais il est pareillement une crainte non naturelle, qui a pour objet le mal contraire non au bien de la nature, mais au bien aimé ou désiré.)

On dit le mouvement naturel quand il suit l'inclination de la nature, et cela peut avoir lieu de deux manières. D'abord un mouvement peut être, non-seulement préparé, mais accompli tout entier par la nature sans le concours de la perception; alors on le dit naturel dans le sens restreint : c'est ainsi que l'ascension et l'accroissement sont des mouvements naturels, l'un du feu, l'autre de la plante et de l'animal. Ensuite un mouvement, préparé par l'inclination de la nature, peut être accompli par la perception; alors on le dit naturel dans le sens large, parce que les actes de la connoissance et de la volonté sont attribués à la nature comme à leur premier principe : c'est ainsi que les mouvements de la faculté perceptive, tels que l'intellection, le sentiment, le souvenir, sont dits naturels dans le sens large, de même que les mouvements du désir.

Dans ce dernier sens, la crainte peut être naturelle, et on la distingue de la crainte non naturelle par son objet. Quand la crainte a pour objet, comme s'exprime le Philosophe, le mal destructif que la nature fuit par le désir de l'existence, elle est naturelle; quand elle regarde le mal contristant, qui répugne non pas à la nature, mais au désir, elle n'est pas naturelle. C'est ainsi que nous avons distingué, précédemment, deux sortes d'amour et de joie : amour et joie naturelles, amour et joie non naturelles.

Revenons maintenant à la première signification du mot que nous écrivons si souvent. Parmi les passions de l'ame, les unes, comme l'amour, le désir et la joie, sont quelquefois naturelles dans le sens propre; mais les autres, telles que la joie et la douleur, ne peuvent jamais l'être

---

qui respicit malum quoquo modo lædens et corrumpens naturæ bonum; et quidam non naturalis, secundum quem malum timemus, non naturæ oppositum, sed bono amato, vel desiderato.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis motus dicitur *naturalis*, quia ad ipsum inclinat natura; sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur à natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis : sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus *naturalis*, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia sicut suprà dictum est, motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum : et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis [ut intelligere, sentire, et memorari], et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur *naturales*.

Et per hunc modum potest dici timor *naturalis*, et distinguitur à timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II. *Reth.* (cap. 5), timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturæ desiderium essendi, et talis timor dicitur esse *naturalis*; et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus, et talis timor non est *naturalis* : sicut etiam suprà (qu. 26, 30 et 31), amor concupiscentiæ et delectatio distincta sunt per *naturale* et *non naturale*.

Sed secundum primam acceptionem *naturalis*, sciendum est, quod quædam de passionibus animæ, quandoque dicuntur *naturales*, ut amor, desiderium, et spes; aliæ verò *naturales* dici non possunt. Et hoc ideo,

de cette manière. En effet l'amour et la haine, le désir et la fuite impliquent une inclination qui porte vers le bien et détourne du mal, et cette inclination appartient à la tendance que la nature même imprime dans les êtres; il est donc un amour naturel, et l'on peut en un certain sens mettre le désir ou l'espérance dans les choses physiques, privées de la connoissance. Mais les autres passions de l'ame impliquent des actes que l'inclination de la nature ne peut seule produire. Quelquefois ces actes réclament par leur essence même la connoissance ou le sentiment; ainsi nous avons vu que la joie et la douleur, ayant pour objet le bien et le mal perçu, requièrent la perception dans leur mouvement, si bien que les êtres privés de cette faculté ne peuvent les éprouver. D'autres fois les mêmes actes sont contraires à l'inclination naturelle: ainsi la crainte et le désespoir fuient deux choses que la nature nous commande d'attaquer résolument, les efforts que tentent le mal pour nous asservir et les difficultés qui s'opposent à la conquête du bien, de sorte qu'on ne peut attribuer ces passions, non plus que les précédentes, aux êtres inanimés.

Ce qu'on vient de lire renferme la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

Y a-t-il six espèces de craintes : la paresse, la confusion, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse?

Il paroît qu'il n'y a pas, comme l'enseigne saint Jean Damascène, six espèces de crainte : la paresse, la confusion, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse. 1° Le Philosophe dit, *Reth.*, II, 5 : « La crainte a pour objet le mal contristant : » donc les espèces de la crainte doivent correspondre à celles de la tristesse. Or il y a quatre espèces de tristesse :

---

quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum, quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideo est amor quidam *naturalis*, et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis : vel quia de ratione harum passionum est sensus sèu cognitio, sicut dictum est quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris, unde qui caret cognitione non potest dici delectari vel dolere; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis : putà quòd desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter assignentur species timoris.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter Damascenus assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam*. Ut enim Philosophus dicit in II. *Reth.* (cap. 5) : « timor est de malo contristativo. » Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tris-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 19, art. 1 ad 1; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 8; ut et dist. 34, qu. 2, art. 6; et qu. 26, de verit., art. 4 ad 7.

donc il doit y avoir aussi, par une correspondance nécessaire, quatre espèces de crainte, ni plus ni moins.

2° Ce qui dépend de l'action de l'homme est soumis à son pouvoir. Or la crainte a pour objet, comme nous l'avons vu, le mal qui dépasse le pouvoir de l'homme. Donc la paresse, la confusion et la honte, dépendant de l'action de l'homme, ne doivent pas être regardées comme des espèces de la crainte.

3° La crainte se rapporte au futur : c'est encore un point que nous avons établi précédemment. Or la honte a pour objet, comme l'enseigne Némésius, l'action passée. Donc la honte n'est pas une espèce de la crainte.

4° La crainte ne se rapporte qu'au mal. Or l'étonnement et la stupeur concernent le grand et l'insolite, bon ou mauvais. Donc la stupeur et l'étonnement ne sont pas des espèces de la crainte.

5° L'étonnement porte le philosophe à la recherche de la vérité, comme le dit le Stagyrite. Or la crainte ne porte pas à l'investigation, mais plutôt à la fuite. Donc l'étonnement n'est pas une espèce de la crainte.

Mais saint Jean Damascène et Némésius admettent formellement les six espèces de crainte dont nous parlons (1).

(Conclusion. — Les saints docteurs distinguent six espèces de crainte : la paresse, la confusion, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse.)

La crainte a pour objet, comme nous le savons, le mal futur qui surpasse en quelque sorte le pouvoir de l'homme, auquel il ne peut résister

(1) Saint Jean Damascène établit cette distinction, *De fide orthod.*, II, 15. La traduction latine nomme la première espèce de crainte *cunctatio*, lenteur, pesanteur, lâcheté, paresse; la deuxième, *erubescentia*, rougeur qui couvre le front, pudeur, confusion; la dernière, *agonia*, lutte, combat, angoisse.

Némésius énumère les espèces de la crainte, *De natura hominis.* Renfermé dans la *Biblioth.* Patr., XII, 20, ce traité n'est pas de saint Grégoire de Nysse, comme on la cru fort longtemps, mais de l'auteur que nous venons de nommer. Voilà du moins ce que nous disent les critiques modernes.

---

titiæ (ut suprà dictum est qu. 35, art. 12). Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quòd in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (art. 2). Non ergo *segnities* et *erubescentia* et *verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est (art. 1 et 2). Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit. Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio* et *stupor* non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendam veritatem, ut dicitur in principio *Metaph.* Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium, sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

(Conclusio. — Sex sunt timoris species à sacris doctoribus expositæ : segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei re-

sans d'extrêmes efforts. Or le mal de l'homme, comme son bien, peut être dans ses actes et dans les choses extérieures.

Premièrement, dans ses actes, l'homme peut craindre deux maux. D'abord le travail qui fatigue la nature : quand il fuit l'action par crainte de la peine, il a la paresse. Ensuite la turpitude ou la laideur qui blesse l'opinion : quand il craint la turpitude d'un acte présent, c'est la confusion; quand il redoute la turpitude d'un acte passé, c'est la honte.

Deuxièmement, le mal existant dans les choses extérieures peut surpasser le pouvoir de l'homme par trois causes. D'abord par sa grandeur : quand on envisage un grand mal sans découvrir le moyen de l'éviter, c'est l'étonnement. Ensuite par ce qu'il a d'extraordinaire et d'insolite : quand on se trouve en présence d'un mal qui arrive rarement et qu'il paroît grand pour cela même, c'est la stupeur, qui est produite par l'idée d'un malheur pour ainsi dire inouï. Enfin par sa soudaineté : quand on est frappé par un mal imprévu, qu'on n'a pas eu le temps de conjurer, c'est l'angoisse. Cette espèce de crainte concerne aussi les infortunes et les calamités futures.

Je réponds aux arguments : 1° Les espèces de la tristesse, telles que nous les avons assignées précédemment, ne reposent pas sur la diversité de l'objet, mais sur la différence de l'effet considéré sous des points de vue particuliers. Il n'en est point ainsi des espèces dont il s'agit dans cette discussion; car nous venons de les établir sur la division de l'objet même de la crainte. Rien n'exige donc que les espèces de la crainte et celles de la tristesse se correspondent les unes aux autres.

2° L'action, pendant qu'elle s'accomplit, sous le point de vue de l'opération même, dépend de l'agent; mais elle peut renfermer des choses qui dépassent son pouvoir, et qui le poussent à la fuir. Voilà ce

---

sisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri. Primò quidem *labor gravans naturam* : et sic accusatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundò *turpitudo lædens opinionem* : et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est *erubescentia*; si autem sit de turpi jam facto, est *verecundia*.

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primò quidem ratione suæ magnitudinis, cùm aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit : et sic est *admiratio*. Secundò ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione : et hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur, et talis timor dicitur *agonia*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ species tristitiæ quæ suprà positæ sunt, non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet, quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quòd operatio secundum quod jam fit, subditur potestati operantis; sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens,

qui fait que la paresse, la confusion et la honte sont des espèces de la crainte (1).

3° L'action passée peut faire craindre le blâme ou l'opprobre futur : c'est là ce qui range la honte parmi les espèces de la crainte.

4° L'étonnement et la stupeur ne sont pas des espèces de la tristesse en toute hypothèse, mais seulement quand ils ont pour objet, l'étonnement un grand mal et la stupeur un mal extraordinaire. On peut également répondre ceci : comme la paresse fuit le labeur de l'acte extérieur, ainsi l'étonnement et la stupeur fuient la difficulté d'approfondir des choses grandes et rares, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. La stupeur et l'étonnement sont donc à l'acte de l'intelligence, ce que la paresse est à l'acte du corps.

5° L'homme dans l'étonnement ne juge pas, crainte d'erreur, le fait présent qui le frappe, mais il s'efforce de s'éclairer pour l'avenir; l'homme dans la stupeur n'ose ni juger l'acte présent, ni fixer ses regards sur l'avenir. L'étonnement donc, provoquant les recherches, est une source de progrès dans la philosophie; mais la stupeur, paralysant l'esprit, entrave la marche de la science.

QUESTION XLII.

De l'objet de la crainte.

Nous passons à l'objet de la crainte.

On demande six choses sur ce sujet : 1° Est-ce le mal ou le bien qui

(1) Il est deux choses que l'agent ne peut écarter de l'acte pénible et de l'acte immoral, c'est

---

propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities*, *erubescentia* et *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quòd de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum, quòd non quælibet *admiratio* et *stupor* sunt species timoris, sed *admiratio* quæ est de magno malo, et *stupor* qui est de malo insolito. Vel potest dici, quod sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis, ita *admiratio* et *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeat *admiratio* et *stupor* ad actum intellectus, sicut *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quòd admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quòd miratur timens defectum, sed in futurum inquirit; stupens autem timet et in præsenti judicare, et in futuro inquirere. Unde *admiratio* est principium philosophandi; sed *stupor* est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto timoris.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm *bonum* sit objectum timoris, vel *malum*. 2° Utrùm

est l'objet de la crainte? 2° Le mal physique est-il l'objet de la crainte? 3° Le mal moral est-il l'objet de la crainte? 4° La crainte elle-même peut-elle être l'objet de la crainte? 5° Les choses extraordinaires et soudaines sont-elles un plus grand objet de crainte que les autres? 6° Enfin les maux sans remèdes sont-ils un plus grand objet de crainte que les autres?

ARTICLE I.

Est-ce le mal ou le bien qui est l'objet de la crainte?

Il paroît que c'est le bien qui est l'objet de la crainte. 1° Saint Augustin dit, *Quœst.* LXXXIII, 33 : « L'homme n'a qu'une seule crainte, c'est de perdre les choses qu'il aime quand il les possède, ou de ne pas les obtenir quand il ne les possède pas. » Or les choses que nous aimons, c'est le bien. Donc la crainte regarde le bien comme son propre objet.

2° Nous lisons dans le Philosophe, *Reth.*, II, 5 : « La puissance et la supériorité sont des choses à craindre. » Or la supériorité et la puissance sont un bien. Donc le bien est l'objet de la crainte.

3° Le mal ne peut être en Dieu. Or nous devons craindre Dieu, conformément à cette parole, *Ps.*, XXXIII, 10 : « Craignez le Seigneur, vous tous qui êtes ses saints (1). » Donc la crainte peut se rapporter au bien.

la difficulté et la laideur. Il craint donc ces deux choses : de là la paresse d'une part, la confusion et la honte de l'autre.

(1) Que devons-nous entendre, ici, par le mot *saint?* Le Psalmiste avoit dit précédemment, *ibid.*, XXXI, 5 et 6 : « J'ai dit : Je déclarerai au Seigneur et je confesserai contre moi-même mon injustice, et vous m'avez remis l'impiété de mon péché. C'est pourquoi tout homme saint vous priera dans le temps favorable; » tous les enfants d'Israël publieront vos miséricordes. L'Apôtre écrit aussi, *Rom.*, I, 7 : « A tous ceux qui sont dans Rome, aux aimés de Dieu, appelés à être saints, » à entrer dans le divin bercail de Jésus-Christ; « à vous grace et paix de Dieu notre Père. » Le mot *saint* désigne donc, dans tous les passages semblables, les hommes qui professent la vraie religion, ceux qui sont dans la céleste alliance, les membres de l'Eglise divine, les enfants de Dieu.

---

malum naturæ sit objectum timoris. 3° Utrùm timor sit de malo culpæ. 4° Utrùm ipse timor timeri possit. 5° Utrùm repentina magis timeantur. 6° Utrùm ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I.

Utrùm objectum timoris sit bonum *vel* malum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *bonum* sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 33), quod « nihil timemus nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Sed id quod amamus, est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 4), quod potestas et super alium esse, est terribile. » Sed hujusmodi est quoddam *bonum*. Ergo *bonum* est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud *Psal.* XXXIII : « Timete Deum omnes sancti ejus. » Ergo etiam timor est de bono.

(1) De his etiam infrà, qu. 43, art. 1; et 2, 2, qu. 19, art. 11; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2.

Mais saint Jean Damascène dit en propres termes, *De fide orthod.*, II, 12 : « La crainte a pour objet le mal futur. »

(Conclusion. — Puisque la crainte implique un mouvement de fuite, elle regarde directement le bien comme son objet, et ne concerne le mal qu'indirectement.)

La crainte est un certain mouvement de la volonté. Or, d'une part, les mouvements de la volonté sont la poursuite et la fuite; d'une autre part, la poursuite se rapporte au bien et la fuite au mal : donc les mouvements de la volonté ont le bien ou le mal pour objet, selon qu'ils impliquent la poursuite ou la fuite. Mais la crainte implique manifestement la fuite : donc elle regarde directement le mal comme son propre objet. Cependant elle concerne aussi le bien, quand il a des rapports avec le mal, et cela peut arriver de deux manières. D'abord le bien peut être détruit par le mal, et une chose est mal par cela même qu'elle détruit le bien. Lors donc qu'on fuit le mal parce qu'il est mal, on le fuit aussi parce qu'il détruit le bien qu'on poursuit par l'amour; et voilà ce qui fait dire à saint Augustin, *ubi supra* : « L'homme n'a qu'une seule crainte, c'est de perdre le bien qu'il aime. » Ensuite le bien peut être la cause du mal en ce sens qu'il peut, par sa vertu, porter préjudice dans un objet aimé. Comme donc l'espérance regarde deux choses, le bien qu'elle recherche et l'intermédiaire qui peut lui obtenir ce bien, de même la crainte peut concerner deux objets, le mal qu'elle fuit et le bien qui peut nuire par sa vertu. Ainsi l'on craint Dieu, parce qu'il peut infliger des peines spirituelles et des peines corporelles; ainsi l'on craint la puissance de l'homme quand elle est hostile ou injuste, parce

---

Sed contra est, quòd Damascenus in II. lib. (cap. 12, ut jam sup.), quod « timor est de malo futuro. »

(Conclusio. — Cùm timor fugam quamdam importet, necessarium est ut propriè et per se malum respiciat ut objectum, bonum vero non nisi per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI. *Ethic.*; est autem prosecutio boni, fuga autem mali : unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat persecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet *malum* pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primò et per se respicit *malum* sicut proprium objectum ; potest autem respicere etiam *bonum* secundum quod habet habitudinem ad *malum*, quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo in quantum per *malum* privatur *bonum;* ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni : unde cùm fugiatur malum, quia malum est, sequitur ut fugiatur, quia privat (1) bonum quòd quis amando prosequitur; et secundum hoc dicit Augustinus (ut suprà) quòd « nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. » Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, in quantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes (ut suprà dictum est qu. 41, art. 7), ad duo respicit, scilicet ad bonum in quo tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci : ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, in quantum potest infligere pœnam vel spiritualem, vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis maximè

---

(1) Sive tollit vel aufert, ut frequenter usurpat S. Thomas; nam bonum alioqui propriè non privatur, sed is privatur bono, cui aufertur dictum bonum.

qu'elle a tout pouvoir de nuire; ainsi l'on craint la supériorité, parce qu'elle peut aussi déployer une action nuisible. De même celui qui a fait le mal en craint la révélation, quoiqu'elle fût un bien.

Ces remarques renferment la réponse aux objections.

ARTICLE II.

Le mal physique est-il l'objet de la crainte?

Il paroît que le mal physique ou naturel n'est pas l'objet de la crainte. 1° Nous lisons dans le Philosophe, *Rhet.*, II, 5 : « La crainte aime à demander conseil. » Or on ne demande pas conseil, comme le dit encore le Philosophe, sur les choses qui sont produites par la nature. Donc la crainte n'a pas pour objet le mal physique (1).

2° Les maux naturels, comme la mort et d'autres pareils, menacent l'homme à chaque instant. Si donc la crainte avoit pour objet ces sortes de maux, l'homme devroit toujours trembler.

3° « La nature ne produit pas des effets contraires les uns aux autres. » Or le mal physique est produit par la nature. Donc l'homme ne craint et ne fuit pas cette sorte de mal par l'impulsion de la nature; donc la crainte naturelle ne l'a pas pour objet.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 9 : « La chose la plus terrible c'est la mort, » qui est « un mal naturel. »

(Conclusion. — Quand le mal physique laisse l'espoir d'échapper à

(1) Saint Thomas dit partout, dans cet article, *malum naturæ*, mal de la nature; et dans l'article suivant, il répétera souvent l'expression de *malum culpæ*, mal de la faute.

Le mal de la nature est produit par les choses naturelles, et le mal de la faute par la volonté : c'est, d'une part, la souffrance, la douleur, les maladies, la mort; d'une autre part, l'injustice, le vice, le crime, le péché.

Ces deux sortes de maux s'appellent, dans le langage commun, *mal physique* et *mal moral*. Nous conserverons cette double dénomination. Le grec φύσις veut dire nature, comme on le sait; le mot *physique* est donc la traduction fidèle du mot *naturel*.

---

quando est læsiva vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; ita etiam timetur *super alium esse*, id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferri. Sicut ille qui est conscius criminis, timetur ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrùm malum naturæ sit objectum timoris.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in II. *Rhetor.* (cap. 5), quòd « timor consiliativos facit. » Non autem consiliamur de his quæ à natura eveniunt, ut dicitur in III. *Ethic.* Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de ejusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea, « natura non movet ad contraria. » Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est à natura; timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « inter omnia terribilissimum est mors, *quæ est* malum naturæ. »

(Conclusio. — Malum naturæ non est ti-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 144, art. 1.

ses atteintes et qu'il est imminent, alors, mais seulement alors il est l'objet de la crainte.)

Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 5 : « La crainte est produite par l'idée d'un mal futur, qui est destructif ou contristant. » Or, comme le mal contristant est celui qui contrarie la volonté, de même le mal destructif est celui qui contrarie la nature, et c'est là précisément le mal naturel ou physique : donc le mal physique peut être un objet de la crainte.

Mais il faut faire une remarque importante. Quelquefois le mal physique est produit par une cause naturelle; alors on l'appelle *physique* non-seulement parce qu'il attaque la nature, mais parce qu'il en est l'effet : ainsi la mort et les maux semblables. D'autres fois le mal physique est produit par une cause non naturelle : soit pour exemple la mort que le persécuteur fait violemment subir au témoin de la foi. Or ces deux sortes de maux sont tour à tour et ne sont point un objet de crainte. Puisque la crainte trouve son principe, comme nous l'a dit le Philosophe, dans l'idée d'un mal futur, tout ce qui écarte l'idée de malheur à venir écarte aussi la crainte. Or il est deux choses qui peuvent écarter cette idée funeste. D'abord la distance et l'éloignement : quand le mal se montre dans un lointain avenir, on se le représente comme ne devant pas arriver; dès-lors on le craint peu ou pas du tout : « Les choses éloignées n'inspirent pas la frayeur, dit le Philosophe, *ubi supra* : tous les hommes savent qu'ils doivent mourir; mais comme leur dernière heure n'est pas prochaine, ils n'en éprouvent aucun souci. » Ensuite la nécessité : quand un mal doit arriver infailliblement, forcément, on ne le regarde pas comme futur, mais comme présent. D'où le Philosophe dit, *ibid.* : « Lorsque le malheureux supplicié va recevoir le coup fatal,

---

moris objectum, nisi cum aliqua evasionis spe apprehendatur propinquum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 5) : « timor provenit ex phantasia (1) futuri mali corruptivi vel contristativi. » Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ; et hoc est *malum naturæ*. Unde de malo naturæ potest esse timor.

Sed considerandum est, quòd *malum naturæ* quandoque est à causa naturali; et tunc dicitur *malum naturæ*, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ : sicut mors *naturalis* et alii hujusmodi defectus. Aliquando verò malum naturæ provenit ex causa non naturali : sicut mors quæ violenter infertur à persecutore. Et utroque modo *malum naturæ* quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cùm enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (*ubi sup.*), illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo ex hoc est remotum et distans; hoc enim propter distantiam, imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 5). « Quæ valdè longè sunt, non timentur : sciunt enim omnes quod morientur, sed quia non propè est, nihil curant. » Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens; unde Philosophus dicit in II. *Rhet.* (*ubi sup.*), quod « illi qui jam decapitantur, non timent videntes sibi necessitatem mortis imminere; » sed ad hoc

(1) Hoc est imaginatione non fictitiâ et umbraticâ, qualis esse stultorum solet, sed verâ et reali, qualis etiam sapientum est aut esse potest.

il n'éprouve pas la frayeur en voyant une mort nécessaire prête à le frapper (1); » c'est que la crainte suppose quelque espoir de salut. Ainsi l'on ne craint pas le mal physique, lorsqu'on ne le regarde pas comme futur; mais quand on le perçoit comme à venir avec quelque espoir d'éviter ses atteintes, on le redoute.

Je réponds aux arguments : 1° Le mal physique n'est pas toujours produit, comme nous l'avons vu, par la nature. Et quand il a sa cause dans les lois nécessaires de l'ordre naturel, alors même qu'on ne peut l'éviter entièrement, on peut souvent en retarder les coups : pourquoi donc ne pourroit-on prendre conseil dans l'espoir d'obtenir un répit désiré (2)?

2° Si le mal physique menace toujours, il ne menace pas toujours comme imminent, comme prochain : voilà comment il arrive souvent qu'on ne le craint pas.

3° La mort et les autres maux physiques viennent de la nature générale et répugnent à la nature particulière. C'est donc par une inclination naturelle que l'individu s'afflige de ces maux quand ils sont présents, et qu'il les redoute quand ils sont futurs.

ARTICLE III.

Le mal moral est-il l'objet de la crainte?

Il paroît que le mal moral est l'objet de la crainte. 1° Saint Augustin dit, *Super canonica Joan.*, IX : « L'homme craint d'une crainte chaste sa séparation de Dieu (3). » Or le mal moral nous sépare seul de Dieu,

(1) Le sentiment qu'il éprouve, c'est l'angoisse; angoisse terrible, affreuse, accablante, qui renferme toutes les horreurs de la lutte suprême, qui peut à elle seule donner la mort.

(2) On consulte dans la maladie, par exemple, l'homme habile dans l'art de guérir.

(3) Ce Père continue : « Qu'est-ce que la crainte chaste? Je vais vous le dire. Autre chose est de craindre que Dieu ne nous jette en enfer, autre chose de craindre qu'il ne se sépare

---

quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur *malum naturæ* non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si verò *malum naturæ*, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd *malum naturæ* quandoque non provenit à natura, ut dictum est; secundum tamen quod à natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri : et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd *malum naturæ*, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo, et ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quòd mors et alii defectus naturæ proveniunt à natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cùm sunt præsentia et timor, si immineant in futurum.

ARTICULUS III.

Utrùm timor sit de malo culpæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus *Super canon. Joan.*, quod « timore casto timet homo separationem à Deo. » Sed nihil separat nos à Deo nisi culpa, secundum illud *Isa.*, LIX : « Peccata vestra divise-

(1) De his etiam in 2, 1, qu. 149, art. 1.

conformément à cette parole, *Is.*, LIX : « Vos iniquités ont fait une séparation entre vous et votre Dieu (1). » Donc on peut craindre le mal moral.

2° Cicéron dit, *Tuscul.*, IV : « Nous craignons, quand elles sont futures, les choses qui nous affligent quand elles sont présentes. » Or on peut s'affliger du mal moral. Donc on peut le craindre aussi.

3° L'espérance est opposée à la crainte. Or l'espérance peut avoir pour objet le bien moral; Aristote l'enseigne formellement, et saint Paul dit, *Gal.*, V, 10 : « J'ai en vous cette confiance dans le Seigneur, que vous n'aurez point d'autres sentiments que les miens. » Donc la crainte peut avoir le mal moral pour objet.

4° La honte est une espèce de la crainte : nous l'avons vu précédemment. Or la honte se rapporte à la laideur de l'acte, c'est-à-dire au mal moral. Donc la crainte également.

Mais le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 5 : « Il est des maux, comme d'être injuste ou paresseux, qu'on ne craint pas. »

(Conclusion. — Puisque le mal moral est soumis au pouvoir et à la volonté de l'homme, il n'est pas l'objet propre de la crainte.)

Comme l'objet de l'espérance est le bien futur, ardu, qu'on peut obtenir : de même l'objet de la crainte est le bien futur, ardu, qu'on ne peut éviter sans de grands efforts; d'où l'on voit que les choses entièrement soumises au pouvoir de l'homme, à sa volonté, n'inspirent pas la crainte, mais seulement celles qui ont une cause extérieure. Or le mal moral a sa propre cause dans la volonté de l'homme; il n'est donc pas proprement l'objet de la crainte. Mais comme la volonté peut être portée

de nous. Quand on craint l'enfer, on redoute le châtiment, voilà tout; mais quand on craint la séparation d'avec Dieu, on aime son Père céleste, on le recherche, on s'attache à lui. L'épouse vertueuse craint que son mari ne s'éloigne, parce qu'elle aime sa présence : mais l'épouse infidèle craint qu'il n'arrive, parce qu'elle mérite le châtiment. Voilà la crainte chaste et la crainte impure.

(1) La Vulgate porte *iniquitates*, et non *peccata*.

---

runt inter vos et Deum vestrum. » Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit in IV. *De Tuscul. quæstionibus*, quòd « de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur. Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic*, et Apostolus dicit *ad Gal.*, V : « Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis. » Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris (ut suprà dictum est, qu. 41, art. 2). Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Rhetoricor.* (cap. 5), quòd « non omnia mala timentur, putà si aliquis erit injustus aut tardus. »

(Conclusio. — Cùm culpæ malum, humanæ subjaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id, quo omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis : sed illud solùm est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo propriè

au mal par les choses extérieures, quand l'objet corrupteur exerce sur l'ame une grande influence, il peut faire craindre le mal dans sa cause : ainsi l'homme de bien craint la société des méchants, parce qu'elle induit au péché. Toutefois, dans cette hypothèse, l'homme, proprement parlant, craint plus la séduction que le mal même; car le péché, considéré dans sa nature propre, comme acte volontaire et libre, n'a rien qui commande la frayeur.

Je réponds aux arguments : 1° La séparation de Dieu est une peine du péché. Or toute peine a de quelque manière une cause extérieure.

2° La tristesse et la crainte se ressemblent en ce qu'elles se rapportent au mal l'une et l'autre; mais elles diffèrent en deux choses. D'abord la tristesse concerne le mal présent, et la crainte le mal futur. Ensuite la tristesse, siégeant dans la puissance concupiscible, regarde le mal absolument, de sorte qu'elle peut avoir pour objet toute sorte de maux, ceux qui sont graves comme ceux qui ne le sont pas; mais la crainte, trouvant son siége dans la puissance irascible, regarde le mal ardu, difficile, de manière que son objet disparoît sitôt qu'il tombe sous le domaine de la volonté. On ne craint donc pas, quand bien même elles sont futures, toutes les choses qui affligent lorsqu'elles sont présentes; on redoute seulement celles qui renferment de grandes difficultés.

3° L'espérance se rapporte au bien qu'on peut acquérir. Or on peut acquérir le bien soit par soi-même, soit par un autre; l'espérance peut donc concerner le bien moral, puisqu'il est en notre pouvoir. Mais la crainte regarde, au contraire, le mal qui n'est pas en notre pouvoir; son objet a donc toujours une cause extérieure, tandis que l'objet de l'espérance peut avoir une cause intérieure aussi bien qu'une cause extérieure.

---

non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, in quantum est ab exteriori causa : putà cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed propriè loquendo, in tali dispositione, magis timet homo seductionem quàm culpam secundum propriam rationem, id est in quantum est voluntaria, sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd separatio à Deo est quædam pœna consequens peccatum, et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quòd tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro. In alio verò, quia tristitia cùm sit in concupiscibili, respicit malum absolutè, unde potest esse de quocunque malo, sive parvo, sive magno; timor verò cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate : quæ tollitur, in quantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cùm sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quòd spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium; et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati; et ideo, semper malum quod timetur est à causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et à causa intrinseca et à causa extrinseca.

4° La honte n'a pas pour objet, comme nous l'avons dit, l'acte même du péché, mais la turpitude ou l'ignominie qui le suit. Or ces deux choses ont une cause extérieure.

ARTICLE IV.

La crainte même peut-elle être l'objet de la crainte

Il paroît que la crainte même ne sauroit être l'objet de la crainte. 1° Ce qu'on craint de perdre, on le garde par la crainte : ainsi l'homme qui craint de perdre la santé, la garde par cela même. Si donc on craignoit la crainte, on se garderoit de la crainte par la crainte : ce qui implique contradiction.

2° La crainte est une certaine fuite. Or rien ne se fuit soi-même. Donc la crainte ne craint pas la crainte.

3° La crainte se rapporte au futur. Or celui qui craint a la crainte dans le temps présent. Donc on ne peut craindre la crainte.

Mais l'homme peut aimer l'amour, et s'affliger de l'affliction. Donc il peut semblablement craindre la crainte.

(Conclusion. — On peut redouter la crainte, lorsqu'elle provient d'une cause extérieure, mais non quand elle est soumise à la volonté.)

Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, les choses qui proviennent d'une cause extérieure inspirent la crainte, mais celles qui proviennent de la volonté ne l'inspirent pas. Or la crainte provient en partie d'une cause extérieure, et dépend en partie de la volonté. Elle provient d'une cause extérieure en ce qu'elle est une passion produite par l'idée d'un mal imminent : sous ce rapport on peut craindre la crainte, c'est-à-dire on peut craindre d'avoir à redouter les attaques d'un mal supérieur à ses propres forces. Ensuite la crainte dépend de la

---

Ad quartum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est à causa extrinseca.

ARTICULUS IV.

Utrùm timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur : sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo, se custodiet homo ne timeat : quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est, quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

(Conclusio. — Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanæ voluntati.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), illud solùm habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali : et secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati in quantum appetitus inferior obedit rationi, unde homo potest timorem repellere : et secundum

volonté en ce que les facultés inférieures sont soumises à la raison, de sorte que l'homme a le pouvoir de surmonter la crainte : à cet égard on n'a pas peur de la peur. Saint Augustin enseigne formellement cette doctrine ; mais comme on se sert de ses raisons pour établir qu'on ne peut redouter l'appréhension d'aucune manière, nous devons les réfuter (1).

Je réponds aux arguments : 1° Toute crainte n'est pas une crainte une; mais il est des craintes multiples par la multiplicité de leurs objets. Pourquoi donc une crainte ne pourroit-elle préserver d'une autre crainte? pourquoi l'appréhension d'un péril ne pourroit-elle écarter la frayeur qu'il inspire (2)?

2° Autre est la crainte par laquelle on appréhende le mal imminent, autre la crainte par laquelle on redoute la frayeur que produit ce mal. Lors donc qu'on a peur de la peur, ce n'est pas la même chose qui se fuit, la même chose qui est la fuite d'elle-même.

3° Puisqu'il y a des craintes diverses, comme nous venons de le voir, rien n'empêche qu'on ne puisse craindre une crainte future par une crainte présente.

ARTICLE V.

Les choses extraordinaires et soudaines sont-elles un plus grand objet de crainte que les autres?

Il paroît que les choses extraordinaires et soudaines ne sont pas un plus grand objet de crainte que les autres. 1° Comme l'espérance se rap-

(1) Ce grand homme, ce grand philosophe, ce grand saint dit, *Quæst.*, LXXXIII, 33 : « Comme tout le monde le voit, l'homme n'a qu'une cause de crainte : c'est de perdre les choses qu'il aime quand il les possède, ou de ne pas les obtenir quand il ne les possède pas. Quand il aime et possède les choses, il craint de les perdre et les garde par cette crainte ; mais quand il ne les aime ni ne les possède, il ne craint pas de les perdre et ne les garde point par cette crainte. D'après cela, l'homme ne peut se garder de la crainte par la crainte. En effet il ne possède pas la crainte future : donc il ne craint pas de la perdre; d'une autre part, il ne l'aime pas : donc il ne craint pas non plus de ne pas l'obtenir ; donc il ne craint pas la crainte. D'ailleurs toute crainte fuit quelque chose ; or rien ne se fuit soi-même : donc, encore une fois, la peur n'a pas peur de la peur. » On voit que toutes les objections de notre article sont tirées de ce passage.

(2) La crainte d'être dévalisé, conseillant des précautions de sûreté, fait éviter la crainte que cause l'attaque des voleurs.

---

hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* Sed quia rationibus, quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum, quòd timor nullo modo timeatur : ideo ad eas respondendum est (qu. 33).

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis timor est unus timor; sed secundùm diversa, quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem, illo timore.

Ad secundum dicendum, quòd cùm sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis : non sequitur quòd idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V.

Utrùm repentina magis timeantur.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd insolita et repentina non sint magis terribilia.

porte au bien, de même la crainte se rapporte au mal. Or l'expérience augmente l'espérance dans le bien. Donc elle augmente aussi la crainte dans le mal.

2° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 5 : Ceux que l'on craint le plus, ce ne sont pas les hommes emportés dans la colère, mais les hommes calmes et rusés. » Or les hommes emportés dans la colère ont des mouvements plus prompts et plus subits. Donc on craint moins les choses subites que les autres.

3° « On ne peut, dit le même Aristote, considérer les choses promptes et soudaines aussi mûrement que les autres. » Or on craint d'autant plus certaines choses, qu'on les considère davantage; ce qui fait encore dire au Philosophe, *Ethic.*, III, 11 : « Tels paroissent courageux dans leur ignorance, qui prennent la fuite dès qu'ils voient que les choses sont autrement qu'ils ne pensoient. » Donc les choses soudaines inspirent moins de crainte que les autres.

Mais saint Augustin dit, *Confess.*, II, 6 : « La crainte redouble ses efforts conservateurs et s'exaspère en face des accidents imprévus qui peuvent nous enlever ce que nous aimons (1).

(Conclusion. — Puisque les maux soudains et imprévus paroissent plus grands et plus inévitables que les autres, on les craint davantage.)

Comme nous le disions dans l'article précédent, l'objet de la crainte est le mal qu'on ne peut repousser facilement. Cette difficulté trouve son principe, d'une part dans la grandeur du mal, de l'autre dans la foiblesse de l'homme ; et l'imprévu vient fortifier cette double source d'obstacles, de lutte et d'angoisse. D'abord l'apparition soudaine du mal le fait paroître plus grand : car les choses matérielles, qu'elles soient

(1) « Mais rien ne peut, ô mon Dieu, surprendre votre sagesse infinie; pour vous, mais pour vous uniquement, rien d'imprévu, d'inopiné, de subit; vous seul êtes sûr de ne point perdre ce que vous aimez, et nous ne pouvons trouver que dans votre sein la sécurité que cherche la crainte. »

Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 5), quod « magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti. » Constat autem quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea, « quæ sunt subita, minus considerari possunt. » Sed tanto aliqua magis timentur, quantò magis considerantur; unde Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui si cognoverint quòd aliud sit quam suspicantur, fugiunt, » ergo repentina minus timentur.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in II. *Confess.*: « Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur adversantia, dum præcavet securitati. »

(Conclusio. — Insolita et repentina mala, cum majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate mentis : ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat : omnia enim corporalia, et bona et mala, quantò magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut

bonnes ou mauvaises, vont s'amoindrissant d'autant plus dans l'esprit qu'on les considère davantage ; et de même que la douleur du mal présent s'adoucit par la durée, comme le remarque Cicéron (1), de même la connoissance antérieure et la préméditation diminue la crainte du mal futur. Ensuite l'insolite et la sondaineté ajoute à la foiblesse de l'homme; ils lui ravissent les moyens qu'il peut employer pour combattre le mal, et le désarme pour ainsi dire en face de l'ennemi.

Je réponds aux arguments : 1° L'objet de l'espérance est le bien qu'on peut acquérir : les choses donc qui augmentent le pouvoir de l'homme, augmentent l'espérance; mais elles affoiblissent la crainte d'autant, parce que ce dernier sentiment se rapporte au mal qu'on ne peut vaincre sans de grands efforts. Or l'expérience rend l'homme plus puissant dans l'action; elle diminue donc la crainte tout en augmentant l'espérance.

2° L'homme emporté ne dissimule pas sa colère, de sorte que les coups de sa vengeance ne frappent point à l'improviste, avant qu'on n'ait eu le temps de les prévoir; mais l'homme calme et rusé cache son ressentiment, et le mal qu'il médite, éclatant tout à coup, surprend la prévoyance. Voilà pourquoi l'homme calme est plus à craindre, comme le dit le Philosophe, que l'homme emporté.

3° Les biens et les maux corporels, généralement parlant, paroissent plus grand dans le commencement que dans la suite; la raison en est que les choses se montrent dans une plus vive lumière en face de leur contraire. Quand l'homme passe subitement de la pauvreté à la richesse, il estime davantage la richesse à cause de sa pauvreté précédente; et, réciproquement, lorsque le riche tombe tout à coup dans la misère, il frémit d'épouvante et d'horreur. Ainsi le mal soudain, paroissant plus

(1) *Tuscul.*, III : « La douleur va s'affaissant d'une manière insensible, peu à peu : non pas que les choses changent; mais parce que l'expérience nous apprend ce que la raison devoit nous apprendre, que le mal est moins grand qu'il ne paroît. »

---

per diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III. *De Tusculanis quæstionibus*, ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundò, « aliquid esse insolitum et repentinum » facit ad debilitatem timentis, in quantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum spei est bonum quod quis potest adipisci : et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem; et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram, et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit, quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quòd per se loquendo bona vel mala corporalia in principio majora apparent, cujus ratio est quia « unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito. » Unde cum aliquis statim à paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; et è contrario,

grand, commande une plus grande frayeur. Néanmoins certains accidents peuvent, quelquefois, dérober aux regards la grandeur du mal; c'est ce qui arrive lorsque, par exemple, l'ennemi cache sa présence dans une ambuscade : alors il est vrai de dire que la connoissance et la réflexion rendent le mal plus redoutable.

ARTICLE VI.

Les maux sans remèdes sont-ils un plus grand objet de crainte que les autres?

Il paroît que les maux sans remèdes ne sont pas un plus grand objet de crainte que les autres. 1° La crainte suppose, comme nous l'avons dit dans un autre article, quelque espoir de salut. Or les maux sans remèdes ne laissent aucun espoir de salut. Donc ces sortes de maux ne sont pas un objet de crainte.

2° La mort est un mal sans remèdes; car la nature ne peut ramener du trépas à la vie. Cependant la mort n'est pas le mal qu'on redoute le plus, comme on le voit dans le Philosophe. Donc on ne craint pas les maux sans remèdes plus que les autres.

3° Le même Philosophe dit, *Ethic.*, I, 4 ou 5 : « Comme le bien qui dure longtemps n'est pas un plus grand bien que celui qui ne dure qu'un jour, ainsi le bien qui dure toujours n'est pas plus grand que celui qui ne dure pas toujours. » Or, d'une part, nous devons faire le même raisonnement au sujet du mal; d'une autre part, les maux sans remèdes ne diffèrent des autres que parce qu'ils durent toujours. Donc les maux sans remèdes ne sont ni plus grands ni plus à craindre que les autres.

Mais le Stagyrite dit, *Rhet.*, II, 5 : « Le mal le plus à craindre, c'est

---

divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent (1). Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat, putà cum hostes se insidiosè occultant : et tunc verum est, quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI.

Utrùm ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ea quæ non habent remedium, non sunt magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, (ut suprà dictum est, art. 2). Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus à morte ad vitam. Non tamen mors maximè timetur, ut dicit Philosophus in *Rhetor*. Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

3. Præterea, Philosophus dicit in I. *Ethicor.* (cap. 4 vel 5), quòd « non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum : » ergo eadem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quod « inter timenda sunt terribiliora, quæcunque si peccaverint corrigi non

(1) Hinc illa Job increpatio prophetica contra divitem stultum, *cujus messem famelici comedent et bibent sitientes divitias ejus*, ut ad summam scilicet egestatem veluti ad maximam afflictionem reducatur.

celui qu'on ne peut réparer une fois qu'on l'a commis, ou celui qui n'a point de remèdes ou qui n'en a que de difficiles. »

(CONCLUSION. — Les maux qu'on ne peut écarter d'aucune manière ou que difficilement, sont plus redoutables que les autres.)

L'objet de la crainte est le mal : donc tout ce qui augmente le mal augmente la crainte. Or le mal peut être augmenté non-seulement dans son espèce, mais encore dans ses circonstances, comme nous l'avons vu précédemment. Parmi les circonstances qui augmentent le mal, nous devons placer en première ligne la durée et la perpétuité : car les choses temporelles se mesurent, à certains égards, sur le cours du temps. Si donc souffrir une chose pendant un temps donné c'est un mal, la souffrir pendant la moitié plus de temps c'est un mal double ; par conséquent la souffrance de cette même chose pendant un temps perpétuel ou indéfini, augmente le mal indéfiniment. Eh bien, les maux qui, une fois accomplis, n'ont que des remèdes difficiles ou n'en ont pas du tout, sont durables ou perpétuels : ils inspirent donc plus de crainte que les autres.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de remèdes dans la matière qui nous occupe : les uns préviennent le mal futur et l'empêchent d'arriver, les autres écartent et guérissent le mal présent. Quand on détruit les remèdes de la première espèce, on détruit l'espérance et la crainte par conséquent ; mais il ne s'agit pas de ces remèdes-là dans cette question, nous parlons des remèdes de la seconde catégorie.

2° Bien que la mort porte des coups irrémédiables, elle ne nous menace pas comme un mal imminent, prochain; c'est pour cela qu'on ne la craint pas. Nous avons déjà donné cette explication.

3° Le Philosophe parle, dans le passage objecté, du bien considéré en lui-même, dans son espèce. A ce point de vue, les choses ne sont pas

---

contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia. »

(CONCLUSIO. — Mala quæ non vitari vel non facilè possunt, magis timenda etiam sunt.)

Respondeo dicendum, quòd objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex suprà dictis apparet (qu. 18, art. 3). Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali : ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde, si pati aliquid in tempore tanto est malum, « pati idem in duplo tempore » apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore (quod est perpetuò pati) habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna : et ideo maximè redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd remedium mali est duplex. Unum per quod impeditur futurum malum, ne adveniat : et tali remedio sublato aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum jam præsens removetur, et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quòd licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut suprà dictum est (art. 2).

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de *per se bono*, quòd est bonum se-

plus ou moins bonnes par la durée ou par la perpétuité, mais par leur nature.

QUESTION XLIII.

De la cause de la crainte.

Disons maintenant quelques mots de la cause de la crainte.

On demande ici : 1° L'amour est-il une cause de la crainte? 2° L'impuissance est-elle une cause de la crainte?

ARTICLE I.

L'amour est-il une cause de la crainte?

Il paroît que l'amour n'est pas une cause de la crainte. 1° La cause d'une chose, c'est ce qui la produit. Or saint Augustin dit, *Super canon. Joann.*, IV : « La crainte produit l'amour (1). » Donc ce n'est pas l'amour qui est la cause de la crainte, mais c'est la crainte qui est la cause de l'amour.

2° Nous lisons dans le Philosophe, *Rhet.*, II, 5 : « On craint surtout ceux dont on attend du mal. » Or lorsqu'on attend du mal de quelqu'un, on le hait plutôt qu'on ne l'aime. Donc la haine est plutôt que l'amour la cause de la crainte.

(1) « La crainte prépare la place à la charité; puis la charité chasse la crainte quand elle prend possession de son siége. Voyez l'aiguille : elle entre dans l'étoffe; mais elle n'y introduit le fil qu'en en sortant. Ainsi la crainte du Seigneur pénètre l'ame, coupe et retranche comme le fer du chirurgien; puis la charité vient cicatriser et guérir les blessures comme un baume bienfaisant. Ouvrez donc votre cœur à la crainte, si vous voulez que la charité y verse ses douceurs; car la sentence en est portée, *Eccl.*, I, 28 : « Celui qui est sans crainte ne pourra être justifié. »

---

cundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa timoris.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm causa timoris sit amor. 2° Utrùm causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I.

Utrùm causa timoris sit amor.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed « timor introducit amorem charitatis, » ut Augustinus dicit *super Canonicam Joan.* Ergo timor est causa amoris, et non è converso.

2. Præterea, Philosophus dicit in *Rhet.* (lib. 2, cap. 5), quod « illi maximè timentur à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. » Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus, quàm ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio, quam ab amore.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 19, art. 9, ad 3; et super *Psalm.* XVIII, col. 9.

5° Comme on l'a vu plus haut, les choses qui viennent de nous ne sont pas une cause de crainte. Or les choses produites par l'amour viennent du fond de notre cœur. Donc l'amour n'est pas une cause de crainte.

Mais saint Augustin dit, *Quæst.*, LXXXIII, 33 : « Comme tout le monde le voit, l'homme n'a qu'une cause de crainte : c'est de perdre les choses qu'il aime quand il les possède, ou de ne pas les obtenir quand il ne les possède pas. » Toute crainte est donc causée par un objet qu'on aime; l'amour est donc la cause de la crainte.

(Conclusion. — Puisque l'homme ne craint qu'une chose, ou de perdre les choses qu'il aime quand il les possède, ou de ne pas les obtenir quand il ne les possède pas, l'amour est la cause de la crainte (1).)

L'objet est aux passions ce que la forme est aux choses naturelles ou artificielles; car les passions reçoivent l'espèce de leur objet tout ainsi que les choses la reçoivent de leur forme. Comme donc ce qui produit la forme produit aussi la chose qu'elle constitue, de même tout ce qui produit l'objet, n'importe à quel titre, produit la passion par cela même. Or une chose peut produire l'objet comme cause efficiente et comme cause dispositive. Ainsi, dans la joie, l'objet est le bien perçu, convenable, uni ; la cause efficiente est ce qui opère l'union, ce qui cause la convenance, la bonté, ou ce qui fait percevoir le bien; puis la cause dispositive est la situation de l'ame, l'état qui établit ces rapports de similitude et d'harmonie entre le sujet et l'objet. Appliquons ces principes à notre question. Dans la crainte, l'objet est le mal perçu, imminent, difficile à vaincre; puis ce qui peut faire subir cette sorte de

(1) L'illustre docteur qui s'est donné pour tâche de compléter la *Somme théologique* par ces *conclusions*, a transcrit sans peine, grace à son grand génie, le raisonnement de saint Augustin; il a probablement trouvé plus difficile d'analyser l'argumentation dont il devoit nous donner le résumé, car il n'y touche pas.

---

3. Præterea, suprà dictum est, quòd ea quæ sunt à nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ ex amore, maximè proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 33) : « Nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

(Conclusio. — Cùm nulla alia timoris causa sit, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.)

Respondeo dicendum, quòd objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales, quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ à suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam : ita etiam quicquid et quocunque modo est causa objecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causa objecti, vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis : sicut objectum delectationis est bonum apparens, conveniens, conjunctum : cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus vel quæcunque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum. Sic igitur in proposito, objec-

mal, est la cause de l'objet et partant de la crainte elle-même; puis l'état, le sentiment qui rend une chose si nuisible et si funeste ou qui la fait regarder comme telle, est la cause dispositive de la crainte et de son objet. C'est de cette manière que l'amour produit le sentiment dont nous parlons : quand l'homme aime un bien, toutes les choses qui peuvent le détruire lui sont un mal; par conséquent il les regarde et les craint comme telles.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte se rapporte primordialement au mal qu'elle repousse, qui peut détruire le bien aimé : sous ce rapport elle est produite directement par l'amour; puis elle se rapporte secondairement à ce qui peut causer le mal : sous ce point de vue elle produit l'amour indirectement. Ainsi, quand l'homme craint les châtiments divins, il observe les préceptes et commence à espérer dans l'infinie miséricorde; puis l'espérance, comme nous l'avons dit ailleurs, fait naître l'amour dans son ame.

2° Quand nous attendons du mal de quelqu'un, nous le haïssons d'abord; puis nous concevons de l'amour pour lui, quand nous commençons à en espérer du bien. Mais dès le principe, avant l'amour personnel, nous aimions le bien que nous craignions de voir détruit par le mal.

3° L'objection parle des choses qui produisent la crainte comme cause efficiente; mais l'amour la produit, nous le disions naguère, comme cause dispositive.

ARTICLE II.

L'impuissance est-elle une cause de la crainte?

Il paroît que l'impuissance n'est pas une cause de la crainte. 1° On craint surtout ceux qui ont une grande puissance. Or la puissance est

---

tum timoris est æstimatum malum futurum, propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquis sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quòd privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quòd timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ut suprà dictum est, timor per se et primo respicit malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato: et sic timor per se nascitur ex amore; secundario verò respicit ad id per quod provenit tale malum : et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, in quantum scilicet homo qui timet puniri à Deo, servat mandata ejus, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut suprà dictum est (qu. 40, art. 7).

Ad secundum dicendum, quòd ille à quo expectamus mala, primò quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, à principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm causa timoris sit defectus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd defectus non sit causa timoris. Illi enim

(1) De his etiam super *Psalm*. XXVI, col. 1.

le contraire de l'impuissance. Donc l'impuissance n'est pas une cause de la crainte.

2° Le condamné qui va recevoir le coup fatal est réduit à l'extrême impuissance. Or ce malheureux ne craint point, comme le dit le Philosophe. Donc l'impuissance ne produit pas la crainte.

3° Le combat suppose la force, et non l'impuissance. Or les combattants redoutent leurs adversaires, comme le fait encore observer le Philosophe. Donc l'impuissance n'est pas une cause de crainte.

Mais « les contraires produisent les contraires. » Or les richesses et la force, les amis et le crédit, et la puissance bannissent la crainte : c'est toujours le Stagyrite qui l'enseigne. Donc l'impuissance appelle le sentiment dont nous parlons (1).

(Conclusion. — L'impuissance ou la foiblesse de la résistance dans le sujet dispose à la crainte; puis la puissance ou la force de l'attaque dans l'objet produit la crainte.)

Il y a deux sortes de causes qui produisent la crainte, comme nous l'avons vu dans l'article précédent : la cause dispositive siégeant dans le sujet qui craint, puis la cause efficiente partant de l'objet qui est redouté. Sous le premier rapport, l'impuissance produit tout naturellement la crainte; car le défaut de force, la foiblesse fait qu'on ne peut repousser facilement les attaques du mal. Cependant cette cause, pour produire la crainte, doit avoir une certaine mesure; l'impuissance est plus grande dans la douleur du mal présent que dans l'appréhension du mal futur; puis elle acquiert son plus haut degré dans la stupeur, qui

(1) Les livres saints nous montrent souvent la puissance infinie pour nous porter à la crainte de Dieu. Ainsi *Matth.*, X, 28 : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, et ne peuvent tuer l'ame; mais craignez plutôt celui qui peut jeter et l'ame et le corps dans la Géhenne. » Et *Apoc.*, XV, 3 et 4 : « Seigneur Dieu tout-puissant..., Roi des siècles, qui ne vous craindra ? »

---

qui potentiam habent maximè timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur maximè sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in *Rhet.* (cap. 3). Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, *decertare* ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui pro eisdem decertant, ut dicitur in *Rhet.* (ubi sup). Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, « contrariorum contrariæ sunt causæ. » Sed divitiæ et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur in II. *Rhet.* (cap. 2). Ergo ex defectu horum timor causatur.

(Conclusio. — Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas ad timorem disponit; efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), duplex causa timoris accipi potest; una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet, alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura : minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quàm defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur vel amor boni cujus contrarium timetur. Quantum verò ad secundum, virtus et robur per se loquendo,

ôte le sentiment du mal ou l'amour du bien (1). — Maintenant, sous le dernier rapport, la puissance va droit à produire la crainte; car lorsque le mal redouté possède une grande force, renferme une grande énergie, on ne peut plus détourner ses effets. Cependant l'impuissance et le défaut peuvent, même au point de vue où nous sommes placés, faire naître la crainte accidendellement; c'est ce qui arrive quand une personne, cédant à la passion, désire de nous nuire, soit parce qu'elle est injuste, soit parce qu'elle a été blessée ou craint de l'être.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance dans les autres produit la crainte comme cause efficiente. Or nous ne disons pas que notre propre impuissance la produit de cette manière, mais comme cause dispositive.

2° Le malheureux qui subit le dernier supplice est sous le coup du mal présent; son impuissance, ne lui laissant aucun espoir, est trop grande pour produire la crainte.

3° Les combattants ne craignent point parce qu'ils ont la puissance de combattre, mais parce qu'ils n'ont pas assez de puissance pour être certains de la victoire.

QUESTION XLIV.

Des effets de la crainte.

Il ne nous reste plus qu'à parler des effets de la crainte.

On demande quatre choses ici : 1° La crainte produit-elle dans

(1) Quand l'impuissance est très-grande, elle fait regarder le mal futur comme présent et jette dans la tristesse; quand elle est entière, absolue, elle paralyse tout mouvement de résistance, et cause l'accablement ou la stupeur.

---

est causa timoris; ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, in quantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali : et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quòd decertantes timent, non propter potentiam qua decertare possunt, sed propter detectum potentiæ ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

de considerandum est de effectibus timoris.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm timor faciat contractionem. 2° Utrùm faciat con-

l'homme une contraction organique? 2° Empêche-t-elle la parole? 3° Produit-elle le tremblement du corps? 4° Enfin gêne-t-elle l'opération?

ARTICLE I.

La crainte produit-elle dans l'homme une contraction organique?

Il paroît que la crainte ne produit pas dans l'homme une contraction organique. 1° La contraction des organes rappelle au-dedans la chaleur naturelle et les esprits vitaux. Or, d'une part, la concentration de la chaleur et des esprits dans l'intérieur élève le cœur, le remplit d'audace et le porte aux grandes entreprises, comme on le voit dans l'homme irrité; d'une autre part, la crainte opère un effet contraire, puisqu'elle abat et rend pusillanime. Donc la crainte ne produit pas une contraction organique.

2° Quand la contraction des organes ramène la chaleur et les esprits dans l'intérieur, les sentiments de l'ame éclatent par l'organe de la voix, témoins les malheureux qui subissent la douleur. Or l'homme accablé par l'effroi n'élève pas la voix; bien au contraire, il redoute le bruit et garde le silence. Donc la crainte ne contracte pas les organes vitaux.

3° La honte est une espèce de la crainte : nous l'avons montré précédemment. Or, d'un côté, ceux qui subissent la honte rougissent, comme l'Orateur romain et le Philosophe grec le remarquent fort bien (1); d'un autre côté, la rougeur répandue sur la face atteste, non pas la contraction, mais plutôt la dilatation des organes. Donc la crainte n'a pas un effet contractant.

Mais saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, III, 23 : « La crainte déploie une force de contraction.

(1) *Tuscul.*, IV : « La honte fait naître la rougeur, mais la crainte produit la pâleur. » Puis *Ethic.*, IV : « Ceux qui subissent la honte rougissent; mais nous voyons pâlir ceux qui craignent un grand danger. »

---

siliativos. 3° Utrùm faciat tremorem. 4° Utrùm impediat operationem.

ARTICULUS I.

Utrùm timor faciat contractionem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor (2) ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis : cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quòd homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 4). Sed « verecundati rubescunt, » ut dicit Tullius IV. *De Tuscul. quæst.*, et Philosophus in IV. *Ethic.* Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib., quod « timore est virtus secundùm systolen, *id est*, secundum contractionem. »

(1) De his etiam suprà, qu. 25, art. 1, in corp.; ut et infrà, qu. 45, art. 4, ad 1 et 2.
(2) Seu *magnanimum* efficitur, vel altum quiddam et excelsum concipit de seipso, ex quo

(CONCLUSION. — Comme dans le moribond la vie se retire vers le cœur à cause de la foiblesse de sa vertu, ainsi la chaleur naturelle et les esprits vitaux se concentrent à l'intérieur dans l'homme frappé par la peur.)

Rappelons quelques principes posés plus haut. Dans les passions, les mouvements de l'appétit constituent la forme, et les changements du corps la matière. Or la matière et la forme ont toujours des rapports de convenance, d'analogie, de similitude et de proportion; les changements du corps dans les passions suivent donc fidèlement, ponctuellement, les mouvements de l'appétit. Eh bien, la peur imprime, à l'appétit, un mouvement de contraction qui le ramène au-dedans. En effet la crainte est produite, nous le savons, par l'idée d'un mal difficile à vaincre. Et d'où vient cette difficulté ? Nous l'avons vu pareillement : elle vient de la foiblesse de notre puissance, de notre vertu (1). Or plus la vertu, l'efficacité, la force est affoiblie, plus elle est contrainte de rétrécir le cercle de son action, plus elle se replie sur elle-même, plus elle se concentre; en conséquence l'idée qui produit la crainte, ravivant en nous le sentiment de notre foiblesse, force l'appétit animal de se contracter pour ainsi dire, de se recueillir dans son propre sein : ainsi, dans le mourant, la vie se retire à l'intérieur, parce que sa vertu est affoiblie; ainsi, dans la ville assiégée, les citoyens, frappés d'effroi, quittent les quartiers avancés pour se réfugier dans le centre de la place. Concluons donc que la crainte contracte l'appétit et le ramène en lui-même; puis que l'appétit, communiquant au corps le même mouvement, concentre à l'intérieur la chaleur naturelle et les esprits vitaux.

(1) Si nous étions tout-puissants, la crainte n'auroit pas accès dans nos cœurs. L'audace et la timidité, dans les animaux, sont en raison directe de leur force et de leur foiblesse.

(CONCLUSIO. — Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit, ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 28, art. 3), in passionibus animæ, est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ; sicut autem materiale, transmutatio corporis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficilè repellere potest (ut suprà dictum est qu. 41, art. 1), quòd autem aliquid difficile potest repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut suprà dictum est (qu. 43, art. 2). Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere : et ideo ex ipsa imaginatione quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu (1) : sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus et recurrunt quantum possunt ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalium, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

reddatur audacius ad id aggrediendum quod se offert; non dissimili significatione ac dicitur *magnificari* quod extollitur, quamvis ad laudem illud potiùs pertineat.

(1) Id est in vi appetitiva quæ proinde fit languidior in appetendo illo ad quod naturaliter inclinatur.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte et la colère ramènent l'une et l'autre, il est vrai, les esprits du dehors au-dedans; mais il ne s'ensuit pas, comme le remarque le Philosophe, que ces deux passions produisent le même mouvement dans les organes. En effet, dans la colère, les esprits vitaux, rendus plus subtils par l'ardeur de l'emportement, volatilisés pour ainsi dire par l'ardent désir de la vengeance, rentrent à l'intérieur par une marche ascensionnelle et vont se rassembler ainsi dans le foyer du cœur : voilà ce qui donne tant d'audace à l'homme irrité, ce qui le rend si prompt à l'attaque. Dans la frayeur, au contraire, un froid mortel causé par la vue du mal et par le sentiment de notre foiblesse, glace, condense, appesantit les fluides organiques, en sorte qu'ils abandonnent le cœur pour descendre dans les régions inférieures (1) : voilà pourquoi l'homme frappé d'épouvante cherche plutôt la fuite que l'attaque.

2° L'être qui souffre, l'homme comme l'animal, emploie par une impulsion naturelle tous ses moyens pour repousser le mal qui le soumet à la douleur : le quadrupède mord, regimbe, s'élance et terrasse; mais le principe de toute défense, c'est la chaleur et les esprits qui donnent la force et le mouvement. Aussi la nature les conserve-t-elle à l'intérieur, afin de pouvoir s'en servir à chaque instant. Mais quand les fluides animaux s'accumulent au-dedans surabondamment, ils tendent à s'échapper par l'émission de la voix; c'est ce qui fait que la douleur arrache souvent au plus courageux des cris involontaires. Dans la frayeur, au contraire, les esprits descendent, en se concentrant, du cœur dans les régions inférieures; ce mouvement est contraire à la formation de la voix, puisqu'elle implique l'émission des fluides vitaux par l'organe supérieur de la bouche : voilà ce qui commande le silence à

(1) On verra les preuves et les conséquences de ce fait dans le III[e] article, qui devroit, ce nous semble, suivre immédiatement celui-ci. Le lecteur verra bien.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in lib. *De Problematibus,* licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius sit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus et calor circa cor, ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur à superioribus ad inferiora, quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis à corde refugiunt; et propter hoc timentes non promptè invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quòd naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quòd utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quòd infert dolorem; unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus, vel cornibus, maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore, natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo, ut Philosophus dicit in lib. *De Problem.*, quod multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem, et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum à corde ad inferiora, ut dictum est; et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spiri-

l'homme atteré par la frayeur ; voilà aussi, comme le dit le Philosophe, ce qui le fait trembler de tous ses membres.

3o La mort répugne non-seulement à la volonté, mais encore à la nature ; aussi déploie-t-elle, par la terreur qui l'accompagne, son action contractante et sur le corps et sur la volonté. En effet, que la violence nous montre la mort ou que la nature la rende imminente, la crainte produit le même effet dans l'un et l'autre cas : elle rappelle au-dedans la chaleur naturelle ; et de ce moment le froid glacial qui se répand sur la face n'y laisse plus apercevoir que la pâleur, comme le remarque le Philosophe. Le mal que redoute la honte, au contraire, n'est point opposé à la nature, il ne répugne qu'à la volonté. En conséquence, s'il contracte la partie spirituelle de notre être, il ne produit directement aucun effet sur notre partie matérielle. Mais quand l'ame est retirée, concentrée dans elle-même, elle fait rayonner plus largement les esprits vitaux ; et la chaleur naturelle, se répandant au-dehors, produit la rougeur sur la face de l'homme (1).

ARTICLE II.

La crainte favorise-t-elle le conseil?

Il paroît que la crainte ne favorise pas le conseil. 1o Ce qui empêche le conseil ne le favorise pas. Or la crainte empêche le conseil ; car toutes les passions troublent le calme et le repos nécessaire au bon usage de la raison. Donc la crainte ne favorise pas le conseil.

2o Le conseil est un acte de la raison, qui réfléchit et délibère sur les choses à venir. Or il est une sorte de crainte qui, selon Cicéron, détruit

(1) Voilà de la science, et de la science positive, et nous avançons sans crainte d'erreur qu'aucun savant moderne n'a égalé saint Thomas sur ce sujet.

---

tuum ad superiora per os : et propter hoc timor tacentes facit, et inde est etiam quod « timor trementes facit, » ut dicit Philosophus in lib. *De Problematibus* (ubi supra).

Ad tertium dicendum, quòd pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ ; et propter hoc in hujusmodi timore non solùm fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet : et inde est quod « timentes mortem pallescunt, » ut dicitur in IV. *Ethicor*. Sed malum quod timet verecundia non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali : et ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem. Sed magis anima quasi in se contracta vacat ad motionem spirituum et caloris ; unde fit eorum diffusio ad exteriora et propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II.

Utrùm timor faciat consiliativos.

Ad secundum sic procedditur (1). Videtur quòd timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem, consiliativos facere et consilium impedire. Sed timor consilium impedit : omnis enim passio perturbat quietem quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est excutiens cogitata, et mentem à suo loco removet, ut Tullius dicit in IV. *De Tuscul.*

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 47, art. 9, ad 3 ; et qu. 54, art. 2, ad 4 ; et qu. 129, art. 7, in corp. ; et super *Psalm*. XII, col. 2.

la réflexion et fait sortir l'esprit de son assiette naturelle (1). Donc la crainte ne favorise pas le conseil, mais elle le détruit.

3° On appelle le conseil à son secours, non-seulement pour éviter le mal, mais encore pour obtenir le bien. Or si la crainte a pour objet la fuite du mal, l'espérance concerne l'acquisition du bien. Donc la crainte n'est pas plus favorable au conseil que l'espérance.

Mais le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 3 : « La crainte favorise le conseil. »

(Conclusion. — La crainte dans les grands périls favorise le conseil en commandant à l'homme de s'entourer des lumières des autres; mais elle nuit au conseil en faussant le jugement qui le donne.)

Le conseil dérive, soit indirectement, soit directement, d'une double source. D'abord il a pour cause occasionnelle le soin, la sollicitude qui commande dans le péril de s'entourer des lumières des autres : sous ce rapport, la crainte favorise le conseil. En effet « nous consultons, dit le Philosophe, *Ethic.*, III, sur les choses de grande importance, dans lesquelles nous n'avons pas confiance en nous-mêmes. » Or le mal qui inspire la crainte n'est pas mal purement et simplement; mais il offre une certaine grandeur, soit parce qu'on ne peut le repousser qu'avec beaucoup d'efforts, soit parce qu'il est imminent, prochain, comme nous l'avons dit précédemment. Tout cela fait que l'homme consulte plus souvent dans la crainte que dans toute autre circonstance. — Ensuite le conseil a pour cause efficiente la raison, l'esprit, la faculté qui le produit : sous ce nouveau point de vue la crainte, comme toutes les passions, nuit au conseil. Les affections de l'ame, quand elles sont vives, montrent les choses ou plus grandes ou plus petites qu'elles ne sont

(1) *Tuscul.*, IV, 19 : « On définit ainsi les diverses espèces de la peur : la paresse est l'appréhension du travail; la crainte, l'appréhension d'un mal prochain; la frayeur, l'appréhension qui frappe vivement; l'épouvante, l'appréhension qui trouble la pensée, la terreur, l'appréhension qui fait sortir l'esprit de son assiette naturelle. »

quæst. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos, quàm spes.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 3), quod « timor consiliativos facit. »

(Conclusio. — Quamvis non timor, nec ulla animæ passio, facultatem consiliandi præbeat, sed magis impediat; consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddit homines ut pro magnis periculis consilientur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo à voluntate, seu sollicitudine consiliandi : et sic timor consiliativos facit, quia ut Philosophus in III. *Ethicor.*, dicit : « Consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de propè existentia, sicut jam dictum (qu. 22, art. 2) : unde homines maximè in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus à facultate benè consiliandi : et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundum aliqua passionem videtur aliquid vel majus vel minus, quàm sit secundum rei veritatem : sicut amanti videntur ea quæ amat, meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora.

réellement : ainsi l'amour exagère les bonnes qualités, et la peur grossit le péril. En un mot, toutes les passions, détruisant la rectitude du jugement, attaquent la faculté qui produit le conseil.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire résout l'objection.

2° Plus les passions sont vives, plus elles entravent les facultés de l'homme. Quand la crainte est grande, elle le porte à recourir au conseil; mais elle trouble tellement ses pensées, qu'il ne le trouve point en lui-même; lorsqu'elle n'est ni assez forte pour fausser son jugement, ni assez foible pour le laisser dans l'indifférence, elle peut aider le conseil par la sollicitude qu'elle inspire.

3° L'espérance peut, elle aussi, favoriser le conseil; car le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 5 : « Personne ne délibère ni ne consulte sur les choses dont on désespère, » non plus que « sur celles qu'on croit impossibles, » ajoute-t-il, *Ethic.*, III, 3. Cependant la crainte lui est plus favorable que l'espérance. Cette dernière affection de l'ame a pour objet le bien qu'on peut acquérir, et la première concerne le mal qu'on peut à peine éviter. La crainte suppose donc plus de difficulté que l'espérance; et c'est dans les choses difficiles, surtout quand elles nous inspirent la défiance de nous-mêmes, que nous recherchons avec le plus d'empressement les lumières du conseil.

ARTICLE III.

La crainte produit-elle le tremblement du corps?

Il paroît que la crainte ne produit pas le tremblement du corps. 1° Le tremblement est causé par le froid, puisque nous voyons trembler ceux qui en subissent profondément la sensation. Or la crainte ne

---

Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio quantum est de se, impedit facultatem benè consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd quanto aliqua passio est fortior, tantò homo secundum ipsam affectus impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari; sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quòd consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem benè consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam spes facit consiliativos, quia ut in II. *Rhet.* (cap. 5), Philosophus dicit : « Nullus consiliatur de his de quibus desperat, » sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III. *Ethic.*, timor tamen facit magis consiliativos, quàm spes; quia spes est de bono prout possumus ipsum consequi, timor autem de malo prout vix repelli potest : et ita magis respicit rationem difficilis timor, quàm spes; in difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm timor faciat tremorem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem; cujus

(2) De his etiam suprà, obiter art. 1, ad 2; et super *Psalm.* XVII, col 7.

produit pas le froid, mais plutôt une chaleur desséchante; car ceux qui craignent, principalement ceux qui sont saisis par une grande frayeur, éprouvent la soif, comme on le voit par les malheureux qu'on mène au supplice (1). Donc la crainte ne produit pas le tremblement du corps.

2° La chaleur occasionne la déjection des substances excrémentielles, et voilà pourquoi la plupart des laxatifs se prennent chauds. Or la peur amène souvent ces sortes de déjections. Donc elle produit la chaleur, et dès-lors elle ne peut occasionner le tremblement des membres.

3° La crainte rappelle la chaleur du dehors au-dedans. Si donc elle produisoit le tremblement du corps par cette concentration intérieure du calorique, elle devroit faire trembler l'homme dans tous ses membres extérieurs, ce qui n'arrive pas. Donc la peur ne produit pas le tremblement du corps.

Mais Cicéron dit, *Tuscul.*, IV : « La crainte produit le tremblement, la pâleur et le claquement des dents. »

(Conclusion. — La crainte fait trembler les membres extérieurs, parce qu'elle les prive de leur chaleur et de leur vertu naturelle en ramenant à l'intérieur les esprits vitaux.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article de cette question, la crainte ramène les fluides vitaux du dehors au-dedans; cette concentration interne laisse les membres extérieurs dans un froid glacial, et les fait trembler par l'affoiblissement de la vertu qui les soutient et les fortifie. La principale cause de cet affoiblissement, c'est le défaut de la chaleur naturelle, dont l'ame se sert pour mouvoir le corps.

Je réponds aux arguments : 1° Quand les esprits se concentrent, la

(1) Outre ce fait, le Philosophe, *Problem.*, I, 29, cite en témoignage le soldat qui prend la fuite et l'orateur aux abois.

---

signum est, quod timentes sitiunt, et præcipuè in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed hujusmodi emissiones superfluitatem, ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem, et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore; hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in IV. *De Tuscul. quæst.*, quòd « timorem sequitur tremor, pallor et dentium strepitus. »

(Conclusio. — Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora, et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maximè facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II. *De anima*, (text. 50.)

Ad primum ergo dicendum, quod calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maximè versus inferiora, id

chaleur augmente au-dedans, principalement dans les régions inférieures où s'opère la nutrition; elle absorbe l'élément liquide, fait naître la soif, relâche les voies intestinales, urinaires et même séminales; d'autres fois, par un effet opposé, le tube dégestif et les réservoirs spermatiques se resserrent et se contractent : de là, souvent, des déjections excrémentielles et des déperditions.

2° Cela répond à la deuxième difficulté.

3° Puisque la crainte dérobe aux régions cardiaires la chaleur naturelle pour la porter vers les régions inférieures, elle doit glacer principalement le cœur et les membres qui sont en rapport avec cet organe par la poitrine. De là, dans l'ordre de l'intensité, d'abord le tremblement de la voix, qui touche au cœur par l'artère vocale; ensuite le tremblement de la lèvre et de la machoire inférieure, aussi voisine du cœur et qui produit le claquement des dents; de là aussi le tremblement des bras et des mains. On peut dire aussi que ces membres sont plus mobiles que les autres; et cette raison nous explique pourquoi les genoux aussi tremblent et fléchissent sous l'empire de la peur, conformément à cette parole, *Is.*, XXXV, 3 : « Fortifiez les mains languissantes et soutenez les genoux tremblants. »

ARTICLE IV.

La crainte gêne-t-elle l'opération?

Il paroît que la crainte gêne l'opération. 1° Rien ne gêne plus l'opération que le trouble de la raison, car cette faculté doit la diriger. Or la crainte trouble la raison, comme nous l'avons vu dans le deuxième article. Donc la crainte gêne l'opération.

2° Quand on agit avec crainte, on faillit souvent à l'action : ainsi l'homme qui marche sur une poutre élevée tombe plutôt, sous l'influence

---

est, circa nutritivam; et ideo consumpto humido consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis. Vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. *De Problematibus* (1).

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd quia in timore, calor deserit cor, à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maximè tremit cor et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor, unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus tremunt. Vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia : propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud *Isa.*, LV : « Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate. »

ARTICULUS IV.

Utrùm timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd timor impediat operationem. Operatio enim maximè impeditur perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est (art. 2). Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt : sicut

(1) Quoad solutionem quidem ventris vel superfluitatum emissionem, sect. 27, numerorum [illegible]

de la peur, que s'il marchoit sur la même poutre touchant au sol. Donc la crainte gêne l'opération.

3° La paresse est une espèce de la crainte. Or la paresse nuit à l'action. Donc la crainte aussi.

Mais l'Apôtre dit, *Philipp.*, II, 12 : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement. » Or l'auteur inspiré n'auroit pas écrit cette parole, si la crainte empêchoit les bonnes actions. Donc, etc.

(CONCLUSION. — La crainte gêne l'opération dans son instrument, en ôtant aux membres corporels la chaleur et la force ; puis elle l'aide dans sa cause première, quand elle est modérée, en appelant le conseil et l'attention ; puis elle la gêne dans sa cause, lorsqu'elle est violente, en lui ravissant sa direction.)

Deux agents divers concourent aux actes extérieurs de l'homme : l'ame comme cause première, puis les membres corporels comme instrument. L'opération extérieure peut donc rencontrer des entraves de deux côtés, dans l'instrument et dans la cause. Et d'abord la crainte gêne l'action dans l'instrument ; car, ramenant au-dedans la chaleur et les esprits vitaux, elle ôte aux membres corporels l'énergie, la force, le mouvement. Ensuite la crainte influe diversement sur l'action du côté de l'ame. Quand elle est modérée, qu'elle ne trouble pas beaucoup le jugement, elle favorise l'opération, parce qu'elle appelle le conseil, provoque l'attention, sollicite au mouvement toutes les facultés de l'homme; mais quand elle est violente, qu'elle porte le trouble dans l'esprit, elle nuit à l'opération considérablement, parce qu'elle lui ôte son guide et sa direction. Evidemment il ne s'agit pas de cette crainte-là dans le texte cité plus haut, de saint Paul.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire donne la réponse à la première objection.

---

si aliquis incedat super trabem in alto positam propter timorem de facili cadit ; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnities est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Philipp.*, II : « Cum metu et tremore vestram salutem operamini : » quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

(CONCLUSIO. — Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quæ operatio exercetur; sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, juvat et hominem attentius consiliari et operari facit; secus autem si sit immoderatus.)

Respondeo dicendum, quòd operatio hominis exterior causatur quidem ab anima, sicut à primo movente, sed à membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad benè operandum, in quantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si verò timor tantum increscat quòd rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ : sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad primum.

2° Quand celui qui marche sur une poutre élevée tombe, c'est que la crainte immodérée d'un péril imaginaire trouble son esprit et lui donne le vertige.

3° La crainte fuit ce qu'elle craint; puis donc que la paresse redoute l'opération comme pénible et laborieuse, elle y porte préjudice en en détournant la volonté. Mais quand la crainte se rapporte aux autres choses, elle favorise l'opération; car elle pousse la volonté à faire tout ce qui peut écarter le mal qu'elle appréhende.

QUESTION XLV.

De l'audace.

Après la crainte, vient l'audace.

On demande quatre choses sur cette passion : 1° L'audace est-elle contraire à la crainte? 2° Suit-elle l'espérance? 3° Le défaut est-il la cause de l'audace? 4° L'audace est-elle plus grande dans l'attaque que dans le combat?

ARTICLE I.

L'audace est-elle contraire à la crainte?

Il paroît que l'audace n'est pas contraire à la crainte. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.*, LXXIII, 31 et 34 : « L'audace est un vice. » Or, d'une part, le vice a son contraire dans la vertu; d'une autre part, la crainte n'est

---

Ad secundum dicendum, quòd illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quòd omnis timens refugit id quod timet. Et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione in quantum est laboriosa, impedit operationem; quia retrahit voluntatem ab ipsa; sed timor qui est de aliis rebus, in tantum adjuvat operationem, in quantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QUÆSTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de audacia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm audacia sit contraria timori. 2° Quomodo audacia se habet ad spem. 3° De causa audaciæ. 4° De effectu ipsius.

ARTICULUS I.

Utrùm audacia sit contraria timori.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd audacia non contrarietur timori. Dicit enim

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 1, in corp.; et 2, 2, qu. 123, art. 3, ad 3; et qu. 129, art. 6, ad 2

pas une vertu, mais une passion. Donc l'audace n'est pas contraire à la vertu.

2° « Le contraire n'a qu'un contraire, » dit le Philosophe. Or la crainte a son contraire dans l'espérance. Donc l'audace n'est pas contraire à la crainte.

3° Toute passion exclut la passion contraire. Or la crainte exclut la sécurité; car saint Augustin dit qu'elle la détruit. Donc c'est la sécurité, non pas l'audace, qui est contraire à la crainte.

Mais le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 6 : « L'audace est contraire à la crainte. »

(Conclusion. — Puisque la crainte fuit le mal futur, tandis que l'audace l'attaque de front, l'audace est contraire à la crainte.)

« Les contraires sont, comme le dit le Philosophe, les choses qui ont entre elles la plus grande différence possible (1). » Or la plus grande différence possible existe entre l'audace et la crainte. En effet la crainte fuit le mal futur dans l'appréhension d'en être vaincue; mais l'audace affronte le péril imminent dans l'espoir de le vaincre. Donc l'audace est contraire à la crainte.

Je réponds aux arguments : 1° Les noms de *colère* et d'*audace*, comme tous les noms des affections de l'ame, renferment deux sens. D'abord ils désignent en général, absolument, sans note accessoire, les mouvements de l'appétit sensitif vers un objet bon ou mauvais : alors ils portent à l'esprit l'idée pure et simple de passion. Ensuite ils impliquent, outre le mouvement de l'ame vers les choses, un désordre con-

(1) *Metaph.*, X, 13 : « Puisque les choses diffèrent plus ou moins, il y a une différence moins grande, une autre plus grande, puis une autre la plus grande possible, et cette dernière différence constitue la contrariété. » Ainsi la vertu surnaturelle diffère de la vertu naturelle par une plus grande perfection; mais la vertu diffère du vice par l'opposition de la perfection et de l'imperfection. Il y a donc ici la plus grande différence possible, et par suite contrariété.

Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 31 et 34), quòd « audacia vitium est. » Vitium autem virtuti contrariatur. Cùm ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrariatur audacia.

2. Præterea, « uni unum est contrarium. » Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem est securitas; dicit enim Augustinus II. *Confess.*, quod « timor securitati præcavet. » Ergo securitas contrariatur timori; non ergo audacia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quòd « audacia est timori contraria. »

(Conclusio. — Cùm timor malum futurum fugiat, audacia verò aggrediatur periculum, manifestè invicem contrariantur.)

Respondeo dicendum, quòd de « ratione contrariorum est, quòd maximè à se distent, » ut dicitur in X. *Metaph.* Illud autem quod maximè distat à timore est audacia; timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem, sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam supra ipsum periculum. Unde manifestè timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ira* et *audacia* et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt. Uno modo secundum quòd important absolutè motus appetitus sensitivi in aliquo objectum bonum vel malum : et sic sunt nomina passionum. Alio modo secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum

traire à la raison : dans ce cas ils dénoncent à l'intelligence l'idée du vice. Or saint Augustin parle de l'audace dans le dernier sens ; mais nous en parlons, nous, dans le premier (1).

2° Le contraire n'a qu'un contraire sous le même rapport, rien de plus vrai ; mais il peut en avoir plusieurs sous des rapports différents. Voilà pourquoi nous avons dit précédemment que les passions de la puissance irascible ont deux contrariétés : la première naît de l'opposition du bien et du mal, et sous ce point de vue la crainte a son contraire dans l'espérance; la seconde résulte du rapprochement et de l'éloignement, et à cet égard la crainte a son contraire dans l'audace, et l'espérance dans le désespoir (2).

3° La sécurité n'est pas le contraire de la crainte; mais elle en est seulement l'exclusion, car elle appartient à l'homme qui ne craint pas. La sécurité est donc opposée à la crainte comme privation, mais l'audace y est opposée comme contraire; et puisque le contraire renferme la privation, l'audace comprend la sécurité (3).

ARTICLE II.

L'audace suit-elle l'espérance?

Il paroît que l'audace ne suit pas l'espérance. 1° L'audace regarde le mal et les choses terribles, dit le Philosophe. Or nous avons vu que l'es-

(1) On dit : « Le philosophe étudie les passions; » puis : « L'homme vertueux combat ses passions. » Evidemment le mot *passion* signifie mouvement de l'ame dans la première phrase; mais il implique l'idée de vice dans la seconde.

(2) La crainte a l'espérance pour contraire sous le rapport de l'objet, puisque la première de ses passions se rapporte au mal et la seconde au bien; puis elle trouve son opposé dans l'audace sous le rapport du mouvement, puisque l'une de ces affections de l'ame fuit le péril et que l'autre y résiste en face. Ainsi la crainte n'a qu'un contraire sous un seul et même rapport; mais elle en a deux sous deux rapports différents.

(3) Le contraire renferme toujours la privation de son contraire : ainsi le vice, l'erreur et le néant contiennent la privation de la vertu, de la vérité et de l'être. Or, d'une part, la sécurité est la négation de la crainte; d'un autre côté, la crainte a l'audace pour contraire. Donc l'audace renferme la sécurité.

---

ab ordine rationis; et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia; sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quòd uni secundum idem non sunt plura contraria. Et sic dictum est suprà (qu. 23, art. 2 et qu. 40, art. 4), quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem : unam secundum oppositionem *boni* et *mali* : et sic timor contrariatur spei; aliam secundum operationem accessus et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei verò desperatio.

Ad tertium dicendum, quòd securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem : ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium : et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II.

Utrùm audacia consequatur spem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur, quòd audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut

(1) De his etiam suprà, qu. 25, art. 3, in corp.; et 2, 2, qu. 125, art. 2, ad 3; et qu. 129, art. 7, in corp.; et qu. 25, de verit., art. 5, ad 2; et in III. *Ethic.*, lect. 4, col. 3.

pérance concerne le bien. Donc l'audace a tout un autre objet que l'espérance; donc elle n'a pas de rapport avec elle; donc elle ne la suit pas.

2° Comme l'audace est contraire à la crainte, ainsi le désespoir l'est à l'espérance. Or la crainte ne suit pas le désespoir; tant s'en faut que le désespoir exclut la crainte, selon le Philosophe. Donc l'audace ne vient pas après l'espérance.

3° L'audace se propose un certain bien, la victoire, pour but. Or l'espérance a pareillement pour terme un certain bien, le bien difficile. Donc l'audace est la même chose que l'espérance; donc elle ne marche pas à sa suite.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 8 : « L'homme porté à l'espérance est audacieux. » Donc l'audace dérive de l'espérance.

(CONCLUSION. — Puisque l'audace poursuit le mal redoutable, elle est la suite de l'espérance ferme, vive, assurée.)

Comme nous l'avons dit souvent, les passions proprement dites appartiennent à la puissance appétitive, et tous les mouvements de la puissance appétitive se réduisent à la poursuite et à la fuite. Et ces deux directions du mouvement se rapportent à leur objet par elles-mêmes ou par accident : par elles-mêmes, quand la poursuite se dirige vers le bien et que la fuite se détourne du mal; par accident, lorsque la poursuite recherche le mal à cause d'un bien qui l'accompagne, et que la fuite évite le bien à cause d'un mal qui y est conjoint. Or ce qui est par accident suit ce qui est par soi : donc la poursuite du mal vient après la poursuite du bien, tout comme la fuite du bien marche sur les pas de la fuite du mal. Ces quatre tendances caractérisent quatre passions : car la poursuite du bien appartient à l'espérance, et la fuite du mal à la crainte; puis la poursuite du mal redoutable se trouve dans l'audace, et la fuite du bien dans le désespoir. Ainsi l'audace suit l'espérance : car

---

dicitur in III. *Ethic.* Spes autem respicit bonum (ut suprà dictum est qu. 40, art. 1). Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.)

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem, quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in II. *Rhet.* Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei; non ergo consequitur spem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.* (ut sup. qu. 40, art. 5), « quod illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. » Videtur ergo audacia consequi spem.

(CONCLUSIO. — Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis persecutio, spem, eamque vehementem consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam pluries dictum est, omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent; omnis autem motus appetitivæ potentiæ, reducitur ad prosecutionem vel fugam; prosecutio autem vel fuga est alicujus, et per se, et per accidens : per se quidem est prosecutio boni, fuga verò mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se : et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones : nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem;

lorsque l'homme espère vaincre le mal imminent, alors, mais seulement alors il l'attaque plein de hardiesse ; puis le désespoir vient à la suite de la crainte : car pourquoi l'homme désespère-t-il, sinon parce qu'il craint les difficultés qui s'opposent à l'acquisition du bien.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection seroit fondée, si le bien et le mal n'avoient aucun rapport d'ordre et de succession ; mais le mal vient après le bien, de même que la privation vient après la possession. Or l'espérance poursuit le bien, et l'audace s'avance à l'encontre du mal ; donc l'audace paroît à la suite de l'espérance.

2° A considérer les choses en elles-mêmes, absolument parlant, le bien précède le mal, cela est vrai ; mais la fuite ne se rapporte pas moins au mal plutôt qu'au bien, de même que la poursuite a le bien pour objet plutôt que le mal. En conséquence, comme l'espérance est antérieure à l'audace, ainsi la crainte marche avant le désespoir ; et de même que le désespoir ne suit pas la crainte toujours, mais seulement lorsqu'elle est intense, pareillement l'audace ne paroît qu'après l'espérance vive, ferme, assurée.

3° Le mal qu'affronte l'homme courageux renferme un certain bien dans la victoire espérée ; mais l'audace n'en attaque pas moins le mal dans ses efforts, et le bien qui se trouve conjoint à ce mal forme l'objet de la crainte. Pareillement aussi le désespoir concerne le bien directement, et le mal uni à ce bien revient à la crainte. Ainsi, rigoureusement parlant, l'audace n'est pas une partie de l'espérance, mais son effet ; tout comme le désespoir est l'effet de la crainte, et non pas une de ses parties constituantes. On voit aussi par là que l'audace ne peut être une passion principale.

---

prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga verò boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem ; ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem verò insequitur desperatio : ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio sequeretur, si *bonum* et *malum* essent objecta non habentia ordinem ad invicem; sed quia *malum* habet aliquem ordinem ad *bonum* (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia quæ insequitur *malum* est post spem, quæ insequitur *bonum*.

Ad secundum dicendum, quod et si bonum simpliciter sit prius quàm malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono, sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quàm desperatio ; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus : ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet sit circa malum cui conjunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit *malum*, bonum verò adjunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directè quod refugit ; malum verò adjunctum respicit timor. Unde propriè loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus ; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus ; et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ARTICLE III.

Le défaut est-il la cause de l'audace?

Il paroît que le défaut est la cause de l'audace. 1° Le Philosophe dit, *Probl.*, XXVII, 4 : « Les amis du vin sont forts et pleins d'audace. » Or l'usage immodéré du vin produit le défaut de l'ivresse. Donc le défaut est la cause de l'audace (1).

2° Nous lisons dans le même Philosophe, *Rhet.*, II, 5 : « Ceux qui n'ont point appris à connoître le péril par expérience sont audacieux. » Or l'inexpérience est un défaut. Donc le défaut produit l'audace.

3° « Ceux qui souffrent l'injustice, poursuit Aristote, *Ethic.*, III, 8, sont ordinairement plus audacieux, de même que les animaux qu'on frappe. » Or souffrir l'injustice implique l'idée de défaut. Donc le défaut fait naître l'audace.

Mais le même Stagyrite dit, *Rhet.*, II, 11 : « Ce qui donne l'audace, c'est la proximité des choses utiles et salutaires, puis l'éloignement ou l'absence des choses nuisibles et dangereuses. » Or le défaut implique précisément le contraire, la proximité du péril et l'éloignement ou l'absence du salut. Donc le défaut n'est pas une cause d'audace.

(Conclusion. — Puisque le défaut ne peut ni provoquer l'espérance ni bannir la crainte directement, il ne produit pas l'audace par lui-même, mais il peut quelquefois la produire par accident.)

Ainsi que nous l'avons vu dans les deux articles précédents, l'audace est la suite de l'espérance et le contraire de la crainte : donc tout ce qui peut appeler l'espérance et bannir la crainte, est une cause d'audace. Et

(1) *Défaut* (*defectus*) signifie toujours dans notre saint auteur le manque d'un bien, l'absence d'un degré de l'être; c'est l'imperfection, la foiblesse, la pauvreté, l'ignorance, le vice, l'épuisement, la défaillance.

ARTICULUS III.

Utrùm defectus aliquis sit causa audaciæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. *De Problem.*, quòd « amatores vini sunt fortiores et audaces. » Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex defectu.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhet.* (ubi sup.), quod « inexperti periculorum sunt audaces. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, « injusta passi, audaciores esse solent, sicut etiam bestiæ cùm percutiuntur, » ut dicitur III. *Ethic.* Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Rhet.* (ubi supra), quòd « causa audaciæ est cùm in phantasia spes fuerit salutarium ut propè existentium; timendorum autem aut non entium aut longe entium. » Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

(Conclusio. — Cùm nullus defectus valeat spem causare et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo per se audaciam causare, sed fortè per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 2), audacia consequitur spem et contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem vel excludere timorem, sunt causa audaciæ. Quia verò timor et spes et

(1) De his etiam suprà, qu. 25, art. 3, in corp.

comme la crainte et l'espérance forment des passions, comme elles impliquent par conséquent certains mouvements de la volonté et certaines modifications du corps, on peut distinguer deux sortes de causes qui produisent l'audace soit en amenant l'espérance, soit en écartant la crainte : les causes qui agissent par le mouvement de la volonté, puis les causes qui opèrent par les modifications du corps.

D'abord, causes agissant par le mouvement de la volonté, qui suit la perception. Certaines de ces causes font naître l'audace en favorisant l'espérance : ce sont les choses qui donnent la possibilité de vaincre le mal par son propre pouvoir, comme la force, l'adresse, l'expérience dans le péril, l'abondance des richesses; ce sont encore les choses qui font espérer d'obtenir la victoire par le pouvoir d'un autre, comme l'influence, les amis, les protecteurs, et surtout la confiance dans le secours divin : car ceux qui sont bien avec le ciel ont plus de hardiesse que les autres, ainsi que le Philosophe le remarque lui-même. D'autres causes de la première catégorie produisent l'audace en détruisant la crainte : c'est tout ce qui éloigne le mal prochain, l'infortune imminente, les calamités prêtes à fondre sur nous; c'est, par exemple, de ne courir aucun danger, de ne pas se connoître d'ennemi, de n'avoir fait de mal à personne; car l'homme qui est injuste et violent craint plus que tout autre la violence et l'injustice.

Ensuite, causes agissant par la modification du corps. Ces sortes de causes produisent l'audace en faisant naître l'espérance et tout ensemble en étouffant la crainte; elles comprennent tout ce qui augmente la chaleur naturelle dans les régions du cœur. A cet égard le Philosophe dit, *De partib. anim.*, III, 4 : « Ceux qui ont le cœur petit quant au volume sont plus hardis que les autres, et ceux qui l'ont grand sont plus timides; » pourquoi cela ? parce que le même degré de calorique échauffe plus le

---

etiam audacia cùm sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris : uno modo quidem ex parte appetitivi motus, alio verò modo ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea qua faciunt nos æstimare quod possibile sit adispisci victoriam, vel secundum propriam potentiam : sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcùmque auxiliantium, et præcipuè si homo confidat de auxilio divino; unde illi, qui se benè habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (1). Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, putà quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere : illis enim videntur maximè pericula imminere qui aliis nocuerunt.

Ex parte verò transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. *De partibus animalium* (lib. III, cap. 4), quod « illi qui habent parvum cor secundum quantitatem sunt magis audaces, et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem sunt timida : » quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor sicut parvum; sicut

(1) Sive inversis verbis, *illi quibus divina benè habent*, ut videre est cap. 5.

cœur petit que le cœur grand, de même que le même foyer se fait plus sentir dans la chambre étroite que dans le vaste salon. Par contre, « ceux qui ont les poumons plus développés, poursuit le Philosophe, *ibid.*, ont plus d'audace, parce que l'abondance du sang formé dans cet organe rend leur cœur plus ardent. » Enfin « le vin, par sa chaleur, donne la hardiesse. » C'est par la même cause que cette liqueur, ainsi que nous l'avons vu dans une autre occasion, favorise l'espérance ; car la chaleur, élargissant et relevant le cœur, appelle l'espoir et bannit la crainte.

Je réponds aux arguments : 1° Comment l'ivresse cause-t-elle l'audace? Par ce qu'elle a d'énervant, de privatif, de défectueux? Non sans doute; mais parce qu'elle dilate le cœur en le réchauffant, et qu'elle donne à l'homme une grande idée de son courage, de son adresse, de sa force invincible (1).

2° Ceux qui n'ont point appris à connoître le danger sont audacieux, nous ne le nions point, mais ce n'est pas le défaut qui les rend tels ; c'est l'inexpérience qui, cachant leur foiblesse et la présence du péril, fait naître l'audace dans leur cœur en y appelant l'espérance.

3° Le Philosophe répond lui-même à l'objection tirée de ses paroles. Il dit dans un autre endroit, *Rhet.*, II, 5 : « Ceux qui souffrent l'injustice deviennent plus hardis, parce qu'ils pensent que Dieu secourt les malheureux. » On voit donc que le défaut ne produit jamais l'audace que par accident : il la produit parce qu'il peut renfermer quelque bien réel ou putatif, que l'on trouve en soi-même ou que l'on attend d'un autre.

(1) Platon dérive le mot οἶνος, vin, de οἴησις, ce qu'on pense, haute opinion de soi-même, présomption; et de νοῦς, esprit.

Selon Budée, Homère semble faire venir le même mot de ὄνησις, aide, secours, utilité; mais cette dérivation paroît moins naturelle que la première.

On sait que le latin *vinum* découle directement de οἶνος, le *v* remplaçant l'esprit rude.

---

ignis non tantùm potest calefacere magnam domum sicut parvam. Et in lib. *De Problematibus* (ubi supra), dicit, quod « habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem; » et idem dicit, quod « vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. » Unde et suprà dictum est (qu. 40, art. 6), quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, et in quantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui sunt inexperti periculorum sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens : in quantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt neque præsentiam periculorum; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Rhet.* (ubi supra) : « Injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quòd Deus injustum passis auxilium ferat. » Et sic patet quòd nullus defectus causat audaciam nisi per accidens; in quantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram, vel æstimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

ARTICLE IV.

L'audace est-elle plus grande dans l'attaque que dans le combat?

Il paroît que l'audace n'est pas plus grande dans l'attaque que dans le combat. 1° La passion contraire à l'audace, la crainte produit le tremblement, comme nous l'avons vu. Or le Philosophe nous dit que l'homme audacieux tremble quelquefois dans l'attaque. Donc l'audace n'est pas plus grande dans l'attaque que dans le combat.

2° Augmentez l'objet, vous augmentez la passion : ainsi l'on aime le bien, mais on aime davantage un plus grand bien. Or l'objet de l'audace, c'est l'ardu : donc si vous augmentez l'ardu, vous augmenterez l'audace par cela même. Mais le péril est plus ardu, plus difficile, quand il est présent que lorsqu'il est absent : donc l'audace est plus grande en présence du péril qu'en son absence, dans le combat que dans l'attaque.

3° Les blessures reçues dans la mêlée provoquent la colère. Or la colère fait naître l'audace; car le Philosophe dit « qu'elle est hardie. » Donc l'audace est plus grande quand on reçoit des blessures dans le combat.

Mais le Stagyrite dit, *Rhet.*, III, 10 : « L'audacieux vole au-devant du péril, mais il tourne le dos quand il le rencontre.

(Conclusion. — L'homme audacieux a plus d'ardeur dans l'attaque que dans le combat; mais l'homme fort est plus ardent dans le combat que dans l'attaque.)

Comme l'audace est une passion de l'appétit sensitif, elle suit la perception des sens. Or les sens ne comparent ni ne distinguent les objets, ils ne discutent ni ne pèsent les circonstances; leur jugement est subit,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm audaces sint promptiores in principio quàm in fine, in ipsis periculis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd audaces non sunt promptiores in principio, quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ; ut ex dictis patet (2). Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. *De Problematibus*. Ergo non sunt promptiores in principio quàm in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio : sicut, si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ : augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam; dicit enim Philosophus in I. *Rhetor.*, quòd « ira est ausivum. » Ergo quando jam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quòd magis audaces reddantur.

Sed contra est, quod dicitur in III. *Ethic.*, quod « audaces prævolantes sunt et volantes ante pericula, in ipsis autem discedunt. »

(Conclusio. — Audaces promptiores sunt in periculis in principio quam in fine; fortes verò cùm ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, è contra se habent.)

Respondeo dicendum, quòd audacia, cùm sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ virtutis : virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem; sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque

(1) De his etiam super III. *Ethic.*, lect. 14, col. 3.

(2) Partim qu. 44, art. 3, quantum ad primam partem de tremore quem timor causat, partim hac ipsa quæst., art. 1, quoad secundam partem quòd audaciæ contrarietur timor, vel è converso audacia timori.

instantané. On conçoit qu'ils ne peuvent toujours, dans cette perception soudaine, découvrir toutes les chances défavorables d'une affaire, pénétrer toutes les difficultés d'une entreprise. Aussi l'audacieux s'élance-t-il avec ardeur à la rencontre du péril; mais quand il est engagé dans la lutte, il trouve une résistance imprévue, des désavantages inattendus, des obstacles qu'il n'avoit pas soupçonnés; il ouvre les yeux, réfléchit et sent son cœur défaillir. Maintenant, si nous voulons voir précisément le contraire, montons d'un degré. La raison confronte et discerne les choses, elle scrute et pèse toutes les circonstances. L'homme qui suit son jugement, l'homme fort est moins impétueux dans l'attaque, il attend le péril de sang-froid; mais une fois qu'il est aux prises avec l'ennemi, rien d'inopiné, rien d'imprévu ne vient déconcerter son courage; au contraire, il rencontre quelquefois moins de difficultés qu'il n'en attendoit, il trouve son ennemi moins redoutable qu'il ne le croyoit; pourquoi donc sa bravoure ne resteroit-elle pas inébranlable? D'ailleurs l'homme fort combat pour la vertu, et nul péril ne sauroit détruire l'amour qu'il lui porte; mais l'homme audacieux suit une opinion qui fait naître l'espérance, sa hardiesse plie et tombe avec cette opinion.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme audacieux tremble dans l'attaque, comme l'homme livré à la crainte, parce que l'émotion concentre en lui les esprits vitaux du dehors au-dedans. Mais chez l'homme livré à la crainte les fluides se portent vers les régions inférieures, tandis qu'ils affluent vers le cœur chez l'homme audacieux (1).

2° L'objet de l'amour est le bien pur et simple, de manière qu'en augmentant cet objet on augmente l'amour purement et simplement. Mais l'objet de l'audace est composé de bien et de mal, en sorte que le mouvement de l'audace vers le mal suppose le mouvement de l'espérance vers le bien. Si donc l'ardu s'augmentoit par le péril au point de

(1) Après avoir parlé de l'émotion que produit l'attente du combat prochain, Aristote dit, *Probl.*, XLIV, 3 : « On voit souvent l'homme de guerre, avant l'attaque, se frapper les membres, afin d'y ramener la chaleur qui lui oppresse le cœur. »

---

quòd secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt : unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quàm æstimaverunt, et ideo deficiunt. Sed ratio est discussiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio : et ideo fortes qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt, ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula; audaces autem propter solam æstimationem facientem spem, et excludentem timorem, sicut dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quòd objectum amoris est simpliciter bonum : unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum : et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat

détruire l'espérance, l'audace disparoîtroit à l'instant même. Mais tant que l'audace subsiste, elle est réputée d'autant plus grande que le danger l'est davantage.

3° Pour que la colère naisse des blessures reçues, il faut que le combattant garde l'espoir : nous allons le voir tout à l'heure dans la question suivante. Quand donc le péril est assez grand pour ôter l'espérance de la victoire, les blessures n'allument pas la colère; mais quand elles enflamment cette passion dans le cœur, il est vrai qu'elles augmentent l'audace.

QUESTION XLVI.

De la colère considérée en elle-même.

Reste la dernière des passions, la colère.

Nous allons parler : premièrement, de la colère considérée en elle-même ; deuxièmement, de ses causes et de ses remèdes; troisièmement, de ses effets.

On demande huit choses sur le premier point : 1° La colère est-elle une passion spéciale ? 2° A-t-elle pour objet le bien ou le mal ? 3° Est-elle dans la puissance concupiscible ? 4° Suit-elle la raison ? 5° Est-elle plus naturelle que le désir? 6° Est-elle plus mauvaise que la haine ? 7° N'a-t-elle pour objet que les êtres capables de justice et d'injustice ? 8° Enfin y a-t-il trois sortes de colère : le fiel, la manie et la fureur ?

---

spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur. Si autem sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quòd ex læsione non causatur ira nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur; et ideo si fuerit tantum periculum, quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira. Sed verum est quòd si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ira.

Et primò, de ira secundum se; secundò, de causa factiva iræ et remedio ejus; tertio, de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm ira sit passio specialis. 2° Utrùm objectum iræ sit *bonum*, an *malum*. 3° Utrùm ira sit in concupiscibili. 4° Utrùm ira sit cum ratione. 5° Utrùm ira sit naturalior quàm concupiscentia. 6° Utrùm ira sit gravior quam odium. 7° Utrùm ira sit ad illos solùm, ad quos est justitia. 8° De speciebus iræ.

ARTICLE I.

La colère est-elle une passion spéciale ?

Il paroît que la colère n'est pas une passion spéciale. 1° *L'ire*, la colère a donné son nom à la puissance irascible (1). Or cette puissance ne renferme pas une seule passion, mais plusieurs. Donc la colère n'est pas une passion spéciale.

2° Toutes les passions spéciales ont une autre passion pour contraire : qu'on les examine les unes après les autres, on le verra jusqu'à l'évidence (2). Or la colère n'a pas, comme nous l'avons montré, d'autre passion pour contraire. Donc elle n'est pas une passion spéciale.

3° La passion spéciale n'en renferme pas d'autres. Or la colère contient d'autres passions ; car elle a pour compagnes, comme on le voit dans le Philosophe, la tristesse, l'espérance et la joie (3). Donc la colère n'est pas une passion spéciale.

Mais saint Jean Damascène fait de la colère une passion spéciale. De même Cicéron (4).

(Conclusion. — La colère n'est une passion générale ni comme genre ni comme cause d'autres passions, puisqu'elle figure dans leur division comme membre particulier; mais elle est une passion générale comme résultant du concours de plusieurs autres.)

(1) On voit que *irascible* vient de *ira*. Cette racine s'est conservée dans le vieux mot *ire* et dans *irriter*. *Colère* dérive de χολη, bile, parce qu'on attribuoit la colère à l'aiguillon de la bile.

(2) Nous avons vu que l'amour a son contraire dans la haine, plus haut, XXIX, 4; la joie dans la tristesse, XXXV, 2; l'espérance dans le désespoir, XL, 4; enfin la crainte dans l'audace, XLV, 1.

(3) *Rhet.*, II, 2 : « La colère est la tristesse de l'injure renfermant le désir de la vengeance avec l'espoir et la joie de l'obtenir. »

(4) Nous avons déjà cité les paroles de saint Jean Damascène. D'ailleurs ce docteur distingue quatre passions spéciales : l'amour, la joie, la tristesse et la colère; puis il traite de chacune séparément, dans des chapitres particuliers, *De fide orth.*, XIII—XVI.

Ensuite Cicéron, *Tuscul.*, IV, distingue d'après les stoïciens quatre passions spéciales, ou

---

ARTICULUS I.

Utrùm ira sit specialis passio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 3). Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum in II. *Rhet.* Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est, quòd Damascenus ponit iram *specialem passionem*. Et similiter Tullius IV. *De Tuscul. quæstionibus.*

(Conclusio. — Ira non est passio generalis, quod causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animæ passionibus; est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.)

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 158, art. 8, in corp.; ut et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2.

D'abord une chose peut être générale de deux manières : par attribution, comme genre, ainsi qu'animal l'est à l'égard de l'homme et de la brute ; puis par causalité, comme principe, ainsi que la chaleur du soleil l'est, selon la remarque de l'Aréopagite, à l'égard des choses qu'elle produit sur la terre. On voit sans peine la raison de cela : car de même que le genre contient potentiellement plusieurs espèces par la similitude de la matière (1), ainsi la cause renferme virtuellement plusieurs effets par l'efficacité du principe. Ensuite il arrive aussi que l'effet est produit par le concours de plusieurs causes ; et comme la cause reste en quelque sorte dans l'effet, les choses peuvent être générales d'une troisième manière ; car l'être engendré par des principes divers offre une certaine généralité, puisqu'il renferme à quelque égard plusieurs causes.

Or la colère n'est pas une passion générale dans le premier sens ; mais elle figure comme espèce, ainsi que nous l'avons vu, dans la division qui sépare les affections de l'ame. Elle n'est pas non plus générale dans le deuxième sens, vu qu'elle n'engendre pas d'autre passion ; mais l'amour est général de cette manière, selon la remarque de saint Augustin, puisqu'il forme la première racine de toutes nos affections. Enfin la colère est générale, dans le troisième sens, comme produite par le concours de passions diverses ; car elle suit la tristesse de l'injure reçue, ainsi que le désir et l'espérance de la vengeance. L'homme irrité veut châtier son ennemi, dit le Philosophe ; il désire la vengeance comme possible. Quand donc l'agresseur est élevé, puissant, ce n'est pas la

plutôt quatre perturbations de l'ame (car ces vertueux philosophes jugeoient le premier terme indigne de l'homme) : il assigne dans sa division « le désir et la joie, qui se rapportent au bien, » dit-il ; puis « la crainte et la colère, qui ont le mal pour objet. »

(1) On dit : « L'homme et le lion sont des animaux ; » donc le terme *animal* est l'attribut de l'homme et du lion ; donc il exprime leur genre par attribution. D'une autre part, le lion et l'homme ont l'un et l'autre un corps animé ; le genre animal renferme donc ces deux espèces par la similitude de la matière.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur *generale* dupliciter : uno modo *per prædicationem*, sicut animal est generale ad omnia animalia ; alio modo *per causam*, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in IV. *De div. Nom.* Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ, ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarsum causarum produci ; et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quamdam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est *passio generalis ;* sed condivisa aliis passionibus, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1, et 4). Similiter autem nec secundo modo ; non est enim causa aliarum passionum, ut suprà dictum est (qu. 21, art. 1) ; sed per hunc modum potest dici *generalis passio* amor, ut patet per Augustinum in XIV. lib. *De Civit. Dei* (cap. 7 et 8) : amor enim est prima radix omnium passionum, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 2). Sed tertio modo potest dici passio *generalis*, in quantum ex concursu multarum passionum causatur ; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi : quia, ut Philosophus dicit in II. *Rhet.* (ubi suprà), iratus habet spem puniendi ; appetit enim vindictam, ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona, quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum

colère qui naît dans l'ame, comme le remarque Avicenne, c'est la tristesse.

Je réponds aux arguments : 1° Si la puissance irascible a pris son nom de l'ire ou colère, ce n'est pas que tous ses mouvements soient colère, mais c'est qu'ils ont pour dernier terme la colère, et que cette passion se produit au dehors avec plus d'éclat que les autres.

2° Sans doute la colère est produite par des passions diverses, savoir par l'espérance qui se rapporte au bien et par la tristesse qui a le mal pour objet; mais il suit précisément de là qu'elle trouve son contraire en elle-même et qu'elle n'en a point hors de son sein. Ainsi les couleurs intermédiaires ont pour unique contraire les couleurs simples, qui les composent.

3° Il est vrai que la colère renferme plusieurs passions, mais de quelle manière? Elle les renferme comme l'effet contient les causes qui l'ont produit, non comme le genre contient les espèces.

ARTICLE II.

La colère a-t-elle pour objet le bien ou le mal?

Il paroît que la colère a le mal pour objet. 1° Némésius dit, *De nat. hom.*, IV, 13 : « La colère est comme l'arme du désir ; » car elle attaque les obstacles qui s'opposent à ses vœux. Or l'obstacle implique l'idée du mal. Donc la colère a le mal pour objet.

2° La colère et la haine se rencontrent dans l'effet; car elles vont l'une et l'autre au préjudice de leur ennemi. Or la haine a le mal pour objet, comme nous l'avons vu. Donc la colère aussi.

3° La colère naît de la tristesse; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6, que « elle agit avec douleur. » Or la tristesse se rapporte au mal comme à son objet. Donc la colère s'y rapporte également.

---

tristitia, ut Avicenna dicit in lib. *De anima.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vis irascibilis denominatur ab ira; non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ; et inter alios ejus motus, iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc ipso, quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet à spe quæ est boni et à tristitia quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem. Et ideo non habet contrarium extra se, sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quòd ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

ARTICULUS II.

Utrùm objectum iræ sit bonum vel malum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus quod « ira est quasi armigera concupiscentiæ, » in quantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit *malum* tanquam objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit *malum* tanquam objectum, ut suprà dictum est (qu. 29, art. 1). Ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia; unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quod « ira operatur cum tristitia. » Sed tristitiæ objectum est *malum*. Ergo et iræ.

Mais saint Augustin dit, *Confess.*, II, 8 : « La colère désire la vengeance (1). » Or désirer la vengeance c'est désirer le bien, puisque la vengeance implique la justice. Donc la colère a le bien pour objet.

D'une autre part, la colère est toujours accompagnée de l'espérance, si bien qu'elle cause la joie, comme le dit le Philosophe. Or l'espérance et la joie concernent le bien. Donc la colère également.

(Conclusion. — Puisque la colère concerne deux choses : la vengeance comme un bien, puis son adversaire comme un objet nuisible et partant comme un mal, elle a le mal et le bien pour objet.)

Le mouvement de la volonté suit l'acte de l'intelligence. Or l'intelligence saisit les choses de deux manières : par une perception simple, comme lorsque nous concevons l'idée de l'homme; par une perception composée, comme lorsque nous concevons l'idée de l'homme jointe à l'idée de blancheur. En conséquence la volonté se meut, à l'égard des choses, aussi de deux manières : par une direction simple, quand nous

(1) L'illustre docteur expose plus nettement sa pensée, *De Civit. Dei*, XIV, 15 : « La désobéissance a été infligée pour peine à la désobéissance. Est-il pour l'homme une misère qui n'ait sa source dans la révolte de lui-même contre lui-même? Tout ne lui étoit pas possible dans le paradis terrestre; mais il ne vouloit que ce qu'il pouvoit, de sorte qu'il pouvoit tout ce qu'il vouloit. Aujourd'hui qu'il n'est que vanité, qu'il désobéit lui-même à lui-même, que sa chair esclave secoue le joug de son esprit, que sa volonté regimbe contre sa volonté, combien de choses ne veut-il pas sans les pouvoir? Nous avons méprisé l'autorité de Dieu : par une juste punition nous méprisons la nôtre! Mais que fait à Dieu notre révolte, et qu'est-ce qu'elle ne nous fait point à nous-mêmes? Le Créateur se passe sans dommage du service de la créature; mais nous ne pouvons nous passer du service de notre corps.... Ce n'est pas la chair qui souffre, mais c'est l'ame qui souffre dans la chair et par la chair.... La douleur et le désir que l'on prête au corps, l'homme seul les éprouve. La douleur de la chair, c'est la blessure de l'ame dans la chair, c'est sa réaction contre la souffrance, comme la douleur de l'ame que l'on nomme *tristesse* est sa répulsion contre les accidents qui nous affligent. Mais la tristesse est ordinairement précédée de la crainte, qui elle-même est dans l'ame et non dans la chair, tandis que la douleur physique n'est précédée d'aucune crainte que la chair ressente avant la douleur. Quant au plaisir, certain aiguillon, certain besoin le devance, comme la soif et la faim... Les anciens définissent la colère le désir de la vengeance, quoique l'homme s'emporte quelquefois contre des objets inanimés, incapables de sentir les effets de sa fureur; ainsi l'on rompt un stylet incommode, ainsi l'on brise une plume maladroite. Cependant cet emportement déraisonnable est un désir de vengeance, une ombre de cette rénumération qui, au mal de la coulpe, inflige le mal de la peine. Il y a donc un désir de vengeance, qu'on apppelle *colère;* un désir d'amasser, qui est l'avarice; un désir de vaincre à tout prix, l'opiniâtreté; un désir de se glorifier, la jactance; et combien d'autres désirs, dont les uns ont un nom et les autres n'en ont point. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II. *Confess.* (cap. 8), quod *ira* appetit *vindictam.* Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cùm vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

4. Præterea, ira semper est cum spe; unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus in II. *Rhet.* Sed spei et delectationis objectum est *bonum;* ergo et iræ.

(Conclusio. — Cum iræ motus in vindictam ut bonum et in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium et nocivum tendat, ipsam non tantum bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum.)

Respondeo dicendum, quòd motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ; vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit : uno modo per modum incomplexi, sicut cùm intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bo-

poursuivons le bien ou fuyons le mal absolument, sans le rapporter à un autre terme : tels sont les mouvements du désir et de l'espérance, de la joie et de la tristesse; puis par une direction composée, lorsque nous nous portons vers le bien ou vers le mal en vue d'un second terme, ou que nous nous rapprochons de l'un tout ensemble et nous éloignons de l'autre : tels sont les mouvements de l'amour et de la haine; car lorsque nous aimons ou haïssons, nous voulons le bien ou le mal par rapport à l'objet de notre affection ou de notre ressentiment. Le mouvement de la colère rentre dans cette dernière catégorie. Comme l'homme irrité veut se venger de quelqu'un, son courroux se porte vers deux choses : il recherche la vengeance qu'il désire et qu'il espère comme un bien, qui lui donne la joie par cela même; puis il poursuit l'adversaire dont il veut tirer satisfaction, qu'il regarde comme un objet funeste et partant comme un mal. Cependant, nous devons le remarquer, il y a deux différences entre la colère d'une part, la haine et l'amour de l'autre. D'abord la colère a toujours deux objets; mais l'amour et la haine, bien qu'ils en aient ordinairement deux, peuvent n'en avoir qu'un seul, comme lorsqu'on aime ou déteste le vin (1). Ensuite les deux objets de l'amour sont toujours bons, car nous voulons du bien à notre ami parce qu'il lui convient; puis les deux objets de la haine sont toujours mauvais; car on veut du mal à son ennemi parce qu'il lui est contraire : mais des deux objets de la colère, l'un, la vengeance, se présente sous l'idée du bien; l'autre, la personne à punir, s'offre avec le caractère du mal. La colère est donc composée, sous certains rapports, de passions contraires.

Ces remarques donnent la réponse aux objections.

(1) Quand on aime un ami, on aime sa personne et le bien qu'on lui désire; mais quand on aime le vin, on n'aime que cette liqueur, car on ne lui veut pas du bien.

---

num et *malum;* per modum quidem simplicis et incomplexi, cùm appetitus simpliciter sequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum; tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia hujusmodi; per modum autem complexi, sicut cùm appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit, vel fit circa alterum vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc : sicut manifestè patet in amore et odio; amamus enim aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira : quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo; et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Est autem duplex differentia attendenda circa hoc, iræ ad odium et ad amorem. Quorum prima est, quod ira semper respicit duo objecta; amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum : sicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque objectum, quod respicit amor, est *bonum :* vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti; utrumque vero eorum, quæ respicit odium, habet rationem mali : vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconvenienti : sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICLE III.

La colère est-elle dans la puissance concupiscible?

Il paroît que la colère est dans la puissance concupiscible. 1° Cicéron dit, *Tuscul.*, IV : « La colère est un certain désir (1). » Or le désir est dans la puissance concupiscible. Donc la colère aussi.

2° Saint Augustin, nous donnant une règle de conduite, dit *Epist.* CIX: « La colère dégénère en haine (2); » et Cicéron écrit pareillement, *ubi supra :* « La haine est la colère invétérée. » Or la haine réside, ainsi que l'amour, dans la puissance concupiscible. Donc la colère y réside semblablement.

3° Nous lisons dans saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 16 et dans Némésius, *De nat. hom.*, XXI : « La colère renferme la tristesse et le désir. » Or le désir et la tristesse ont leur siége dans la partie concupiscible. Donc la colère y trouve aussi le sien.

Mais la puissance concupiscible est autre que la puissance irascible. Si donc l'ire ou colère étoit dans la puissance concupiscible, elle n'auroit point donné son nom à la puissance irascible.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, les passions du concupiscible ont pour objet le bien et le mal purs et simples; puisque, d'un autre côté, la colère concerne deux choses ardues, la vengeance et celui dont elle veut se venger, elle est dans l'irascible.)

Comme on l'a vu précédemment, les passions des deux parties de

(1) « La colère est le désir de châtier celui qui nous a blessés injustement. »

(2) Voici cette règle de conduite : « N'ayez point de procès ou terminez-les promptement, de peur que la colère ne dégénère en haine dans votre cœur. »

« Que le soleil ne se couche pas sur votre colère (*Ephes.*, IV, 26). » — « Ah, mes frères, que ce terme est court! Mais c'est que cette obligation est bien pressante : il ne veut pas que la colère demeure longtemps dans votre cœur de peur que, s'agrissant insensiblement, elle ne se tourne en haine implacable. La colère a un mouvement soudain et précipité. La charité ordinairement n'en est pas beaucoup altérée; mais, en croupissant, elle s'aigrit, parce qu'elle passe dans le cœur et change sa disposition : c'est ce que craint le divin Apôtre. Ah! quelque

ARTICULUS III.

Utrum ira sit in concupiscibili.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in IV. *De Tuscul. quæstionibus*, quod « ira est libido quædam. » Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit in regula, quod ira crescit in odium; et Tullius dicit in eodem libro (*Tuscul. quæstionum*), quod « odium est ira inveterata. » Sed odium est in concupiscibili sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt quod « ira componitur ex tristitia et desiderio. » Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

(Conclusio. — Ira cùm respiciat vindictam et eum de quo vindicta quæritur, quæ ardua et difficilia sunt; in vi irascibili est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolutè.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 23, art. 1), passiones irascibilis in

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 16, art. 3; ut et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2.

l'ame diffèrent en ce que les passions du concupiscible ont pour objet le bien et le mal purs et simples, tandis que les passions de l'irascible regardent le bien et le mal ardus, grands, élevés. D'une autre part, et nous l'avons montré pareillement, la colère concerne deux choses, la vengeance qu'elle désire et celui dont elle veut se venger; puis elle suppose de la grandeur et des difficultés dans ces deux objets, car elle ne s'élève et ne s'aigrit qu'à l'encontre des obstacles : « Quand les choses n'ont que peu ou point d'importance, dit le Philosophe, *Rhet.*, II, 2, nous ne les croyons pas dignes de notre ressentiment. » Concluons donc que la colère est dans l'irascible, et non dans le concupiscible.

Je réponds aux arguments : 1° Cicéron entend par *désir* la tendance de l'ame vers un bien futur quel qu'il soit, sans distinction de l'ardu et du non ardu; voilà comment il place la colère sous le chef de la concupiscence, disant qu'elle est la soif de la vengeance. Conçu de cette manière, le courroux réside également dans deux parties de notre volonté, dans le concupiscible comme dans l'irascible.

2° Si saint Augustin dit que la colère dégénère en haine, ce n'est pas que la passion, qui d'abord étoit colère, devienne haine; mais c'est qu'avec le temps la haine finit par naître de la colère comme de sa cause.

3° La colère renferme la tristesse et le désir, non comme parties constituantes, mais comme causes; car nous avons vu, dans une question précédente, que les passions de l'irascible ont leur cause dans les passions du concupiscible.

grande que soit votre colère, « Que le soleil, dit-il, ne se couche pas qu'elle ne soit entièrement apaisée. » (Bossuet, *Serm. sur la charité fraternelle.*)

---

hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt *bonum* et *malum* absolutè, objecta autem passionum irascibilis sunt *bnnum* et *malum* cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem (art. 2), quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit; et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit, non enim insurgit motus iræ nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente : « Quæcumque enim nihil sunt aut modica valde, nullo modo digna æstimamus, ut dicit Philosophus in II. *Rhet.* (ubi supra). Unde manifestum est, quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quòd Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui, vel non ardui. Et secundum hoc ponit iram sub libidine, in quantum est appetitus vindictæ; sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quòd ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio, quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem, sed per quamdam causalitatem : ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quòd ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem suprà (qu. 25, art. 1.), quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICLE IV.

La colère suit-elle la raison?

Il paroît que la colère ne suit pas la raison. 1° Puisque la colère est une passion, elle réside dans l'appétit sensitif. Or cette sorte d'appétit ne suit pas la perception de la raison, mais celle des sens. Donc la colère n'est pas accompagnée de la raison.

2° La brute n'a pas la raison, mais elle a la colère. Donc la colère n'implique pas l'usage de la raison.

3° L'ivresse lie la raison, mais elle donne l'essor à la colère. Donc la colère ne suppose pas l'acte de la raison.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 : « La colère suit la raison jusqu'à un certain point. »

(Conclusion. — Puisque la colère désire la vengeance, elle compare la peine qu'elle exige avec l'injure reçue : dès-lors elle suit le jugement de la raison.)

Nous l'avons dit dans le deuxième article, « la colère est le désir de la vengeance. Or la vengeance exige la comparaison du châtiment avec l'injure reçue, la peréquation de la peine avec l'offense;» d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 : « Comme le courroux doit combattre son aggresseur, il discute, compare, raisonne; puis il éclate tout à coup. » Or, discuter, comparer, raisonner constitue l'acte de la raison : donc la colère suit le jugement et la lumière de cette faculté.

Je réponds aux arguments : 1° L'appétit sensitif peut être avec la raison de deux manières : d'abord il peut suivre ses ordres, et c'est ainsi que la volonté marche avec cette noble faculté, d'où elle porte le nom

---

ARTICULUS IV.

Utrùm ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ira non sit cum ratione. Ira enim cùm sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem, adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in VII. *Ethicor.*, quod « ira consequitur rationem aliqualiter. »

(Conclusio. — Ira cùm sit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocumento illato collationem importet, non sine ratione est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 2), « ira est appetitus vindictæ. Hoc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; » unde in VII. *Ethic.*, dicit Philosophus quod « syllogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, irascitur confestim (1). » Conferre autem et syllogizare est rationis : et ideo ita est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter : uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione; unde dicitur *appetitus rationalis;* alio modo cum ratione

(1) Non benè legitur in impressis : *Oportet totaliter;* meliùs verò in manuscriptis *taliter*, et in veteri versione *talem impugnare*, id est ex græco, τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν, *contra talem pugnare*, qui nimirum fecerit injuriam.

d'appétit raisonnable; ensuite il peut suivre pour ainsi dire ses dénonciations, et c'est ainsi que la colère s'avance dans sa compagnie. En effet le Philosophe dit, *De Problem.*, III, 28 : « La colère ne reçoit pas directement les ordres de la raison; mais elle entend ses dénonciations quand elle lui révèle l'injure reçue. » L'appétit sensitif n'obéit pas immédiatement à la raison, il lui obéit par l'intermédiaire de la volonté.

2° Si le pur animal n'a pas la raison, il a l'instinct qui lui est donné par la sagesse divine; et ce guide naturel produit en lui des mouvements, soit intérieurs, soit extérieurs, qui ressemblent à ceux de la raison.

3° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 : « La colère entend, non parfaitement, mais d'une manière confuse, la voix de la raison quand elle lui dénonce l'injure qu'elle a reçue : elle ne l'entend point parfaitement, » parce qu'elle ne suit pas ses conseils en se vengeant; mais elle l'entend d'une manière confuse, puisqu'elle compare l'offense à la satisfaction (1). Quant au vin, il entrave l'exercice des facultés intellectuelles; d'où le Stagyrite dit encore, *Problem.*, II, 3 : « Celui qui est dans l'ivresse complète, ne s'irrite point, parce qu'il n'a pas le jugement de la raison; celui qui a le sens moins troublé, s'emporte parce qu'il conserve, quoiqu'enchaîné, le jugement de la raison (2). »

ARTICLE V.

La colère est-elle plus naturelle que le désir?

Il paroît que la colère n'est pas plus naturelle que le désir. 1° Le propre de l'homme est d'être un animal naturellement doux et paisible.

(1) Aristote ajoute : « La colère est le ministre de la raison; mais ministre imprudent, emporté, sans réflexion, semblable au serviteur qui, n'attendant pas tous les ordres de son maître, fait souvent le contraire de ce qu'il devroit faire. »

(2) Le Philosophe ajoute à peu près ceci : L'homme pris de vin commande peu le respect et les hommages; et quand il conserve l'usage de la raison, la conscience de son état lui montre le sourire de la pitié et du mépris sur toutes les lèvres. Il compare ce manque d'égards

---

denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus in lib. *De Problematibus*, quod « ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante injuriam. » Appetitus enim sensitivus immediatè rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (qu. 40, art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in VII. *Ethic.*, « ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei, sed non perfectè audit, » quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam; ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis. Et additur impedimentum rationis : unde Philosophus dicit in lib. *De Problematibus*, quod « illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum. »

ARTICULUS V.

Utrùm ira sit naturalior quàm concupiscentia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur, quod sit animal

Or la placidité, la douceur est opposée à la colère, comme le dit le Philosophe. Donc la colère n'est pas plus naturelle que le désir, tant s'en faut qu'elle est contraire à la nature de l'homme.

2° La raison forme le contraire de la nature dans la division qui distribue les principes des actions; car on distingue les choses selon qu'elles sont produites par la nature ou par la raison. Or le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 et 7 : « La colère suit la raison, mais la convoitise l'abandonne. » Donc le désir est plus naturel que la colère.

3° La colère est le désir de la vengeance. Or, d'une part, le désir concerne surtout les choses qui flattent le toucher, comme les aliments et les jouissances charnelles; d'une autre part, ces choses-là sont plus naturelles à l'homme que la vengeance. Donc le désir est plus naturel que la colère.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 : « La colère est plus naturelle que la convoitise.

(Conclusion. — Comme la colère est plus avec la raison que le désir, elle est plus naturelle à l'homme considérée dans son espèce et dans sa complexion particulière, c'est-à-dire comme être raisonnable et comme tel et tel individu; mais le désir est plus naturel par son objet et relativement à l'homme envisagé dans son genre, c'est-à-dire comme animal.)

On appelle naturel, comme le remarque le Philosophe, ce qui est produit par la nature : lors donc que nous voulons savoir si telle ou telle passion est plus ou moins naturelle, nous devons l'examiner dans sa cause. Or la cause d'une passion peut, comme nous le savons, se considérer dans deux choses; dans l'objet et dans le sujet. Si donc nous

avec la haute opinion que la généreuse liqueur lui donne de son auguste personne; ce crime de lèse-majesté le révolte, la bile s'enflamme dans ses veines, son cœur se gonfle de colère, il s'emporte et frappe.

---

mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 3). Ergo ira non est naturalior quàm concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, *ratio* contra naturam dividitur; ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed « ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, » ut dicitur in VII. *Ethicor,* (cap. 6 sive 7 ubi supra). Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

3. Præterea, ira est *appetitus vindictæ.* Concupiscentia autem maximè est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Hæc autem sunt magis naturalia homini, quàm vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in VII. *Ethicor.,* quod « ira est naturalior, quàm concupiscentia. »

(Conclusio. — Cùm ira sit cum ratione magis quam concupiscentia, naturalior etiam est et secundum naturam speciei (scilicet in quantum est rationalis) et individui (id est, secundum propriam complexionem) ejus qui irascitur; sed secundum naturam generis, id est animalis, et ex parte objecti, concupiscentia naturalior est quàm ira.)

Respondeo dicendum, quòd *naturale* dicitur illud quòd causatur à natura, ut patet in II. *Physic.* (text. 4) : unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest, nisi ex causa sua. Causa autem passionis (ut suprà dictum est qu. 30, art. 2), dupliciter accipi potest : uno modo ex parte

envisageons dans l'objet la cause des deux passions qui nous occupent en ce moment, le désir, principalement le désir des aliments et des jouissances charnelles est plus naturel que la colère, car il concerne des choses qui se rapprochent plus de la nature que la vengeance. Considérons-nous, au contraire, la cause de ces passions dans le sujet, la colère est plus naturelle sous un rapport, et le désir l'est plus sous un autre. Qu'est-ce qui est la nature de tel ou tel homme? Ce peut être trois choses : sa nature générique, sa nature spécifique et sa complexion particulière. Si nous considérons la nature générique de l'homme, c'est-à-dire sa qualité d'animal, le désir est plus naturel que la colère, pourquoi? parce que tout homme désire naturellement la conservation de son espèce et celle de son être. Ensuite si l'on envisage la nature spécifique de l'homme, en d'autres termes sa qualité de créature raisonnable, la colère est plus naturelle que le désir, parce qu'elle écoute et suit davantage la raison. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, IV, 11 : « La vengeance de l'injure est plus de l'homme que le pardon; » car tout être se roidit et s'élève naturellement contre ce qui lui nuit. Enfin si l'on fixe ses regards sur la complexion de tel ou tel individu, la colère est sous ce rapport encore plus naturelle que le désir; car elle suit plus spontanément que toute autre passion le penchant produit dans la nature par la constitution physique. C'est le tempérament bilieux qui prédispose à l'emportement; or la bile, fluide subtil, s'enflamme plus promptement que les autres humeurs, à tel point qu'on la compare au feu; l'homme colère par complexion se trouve donc sur un terrain plus brûlant, sur une pente plus rapide que l'homme porté à la convoitise, d'où il suit que ses mouvements sont plus naturels. C'est pour cela que

---

objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, concupiscentia et maximè ciborum et venereorum, naturalior est quàm ira, in quantum ista sunt magis naturalia quàm vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari, vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quàm ira : quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini, quàm concupiscentia : in quantum est ira cum ratione magis quàm concupiscentia. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethicor.*, quòd « humanius est punire, » quòd pertinet ad iram, « quàm mansuetum esse; » unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si verò consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quàm concupiscentia; quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quàm concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum secundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu, ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quàm de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII. *Ethicor.*, quæ

le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 : « La colère se transmet par la génération plus que la concupiscence (1). »

Je réponds aux arguments : 1° On peut considérer, dans l'homme, la complexion qui appartient au corps et la raison qui trône dans l'esprit. Quand elle est équilibrée par un heureux tempérament, la complexion de l'homme n'admet la prépondérance ni de la colère ni d'aucune passion. Dans le pur animal, manquant de ce juste équilibre, elle incline toujours vers un extrême et donne bientôt la prédominance à telle ou telle passion : le lion est porté à l'audace, le chien à la colère, le lièvre à la peur, ainsi de suite. Sous le rapport de la raison, l'emportement et la douceur sont également naturels à l'homme; car la raison excite la colère en dénonçant l'injure reçue, puis elle la calme aussi parce que l'homme irrité n'entend que la moitié de ses plaintes.

2° Puisque, d'une part, la raison appartient à la nature de l'homme, puisque, d'un autre côté, la colère suit la raison, il faut conclure que la colère est naturelle à l'homme sous un rapport.

3° L'objection considère la colère et le désir relativement à leurs objets. Or nous avons dit que, sous ce rapport, le désir est plus naturel à l'homme que la colère.

ARTICLE VI.

La colère est-elle plus mauvaise que la haine?

Il paroît que la colère est plus mauvaise que la haine. 1° Il est écrit, *Prov.*, XXVII, 4 : « La colère n'a point de miséricorde, non plus que la

(1) Aristote ajoute : Comme on demandoit à un gredin pourquoi il battoit son père : Parce qu'il battoit le sien, répondit-il; et cet enfant que vous voyez là, il me battra à son tour. Ce trait nous rappelle celui-ci : un fils dénaturé, après avoir frappé l'auteur de ses jours, le traînoit par les cheveux hors de la maison. Quand ils furent arrivés sur le seuil de la porte : Arrête, lui cria le vieillard; arrête : je n'ai pas traîné mon père plus loin.

« ira magis traducitur à parentibus in filios, quàm concupiscentia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est, non habens super excellentiam neque iræ, neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis. Alia verò animalia secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis, ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis : ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte verò rationis est naturale homini, et irasci et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, in quantum nuntiat causam iræ, et quodammodo sedat iram, in quantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut suprà dictum est (art. 4, ad 3).

Ad secundum dicendum, quòd ipsa ratio pertinet naturam hominis; unde ex hoc ipso quòd ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI.

Utrùm ira gravior sit quàm odium.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd ira sit gravior quàm odium. Dicitur enim

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 159, art. 4; et qu. 12, de malo, art. etiam 4.

fureur qui éclate (1). » Or la haine est quelquefois miséricordieuse, compatissante. Donc la colère est plus mauvaise que la haine.

2° Il est moins rigoureux de seulement souffrir le mal que de le souffrir et de s'en affliger. Or l'homme animé par la haine se contente de voir son ennemi souffrir le mal; mais l'homme excité par la colère veut de plus, comme le remarque le Philosophe, que son agresseur connoisse sa souffrance et s'en afflige. Donc la colère est plus cruelle que la haine.

3° Plus les causes sont nombreuses, plus l'effet est stable : ainsi l'habitude subsiste d'autant plus longtemps, qu'elle résulte d'un plus grand nombre d'actes. Or la colère est produite par le concours de plusieurs passions, mais la haine l'est par une seule. Donc la colère est plus permanente et plus implacable que la haine.

Mais saint Augustin, dans une règle de conduite qu'il nous donne, compare la haine à une poutre, et la colère à un fétu (2).

(CONCLUSION. — Puisque la haine veut le mal comme mal, tandis que la colère le veut comme bien, la haine est plus mauvaise et plus acharnée que la colère.)

L'espèce et la nature des passions se fixent et s'apprécient par l'objet. Or l'objet de la colère et celui de la haine sont le même subjectivement, matériellement; car si l'homme ulcéré par la haine désire du mal à celui qu'il déteste, l'homme transporté par la colère désire aussi du mal à celui qu'il poursuit de son courroux. Mais ces deux hommes ne re-

(1) Comme notre saint auteur reviendra sur ce texte, nous le transcrivons en entier, 3 et 4 « Lourde est la pierre et pesant le sable; mais la colère de l'insensé pèse plus que l'un et l'autre. La colère n'a point de miséricorde, non plus que la fureur qui éclate : qui pourra soutenir la violence d'un homme emporté. »

(2) Nous avons déjà rapporté cette règle; la voici, *Epist.*, CIX : « N'ayez point de procès ou terminez-les promptement, de crainte que la colère ne dégénère en haine et que d'un fétu elle ne devienne une poutre. » Cette dernière locution est empruntée à la parole de l'Evangile, *Matth.*, VII, 3 : « Pourquoi voyez-vous un fétu dans l'œil de votre frère, et ne voyez point une poutre dans votre œil? » Sur quoi saint Augustin dit ailleurs, *De sermone in monte*, XXXI : « La colère diffère autant de la haine que le fétu de la poutre; car la haine est la colère invétérée. »

Proverb., XXVII, quòd « ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. » Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quàm odium.

2. Præterea, majus est pati malum et de malo dolere, quàm simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quòd ille quem odit, patiatur malum, irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 4). Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea, quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius : sicut habitus permanentior est, qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurimum passionum (ut suprà dictum est, art. 1), non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quàm odium.

Sed contra est, quod Augustinus in regula, odium comparat *trabi*, iram verò *festucæ*.

(CONCLUSIO. — Cùm odii objectum sit malum sub ratione mali, iræ verò sub ratione boni, odium multo deterius et gravius est quàm ira.)

Respondeo dicendum, quòd species passionis et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ et odii idem subjecto. Nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione : sed odiens appetit malum inimici, in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non

cherchent pas l'objet de leurs vœux dans les mêmes vues, avec les mêmes idées : le premier veut le mal de son ennemi comme mal; le second veut le mal de son agresseur non comme mal, mais comme un certain bien, le croyant une satisfaction équitable, un acte de justice vindicative; et voilà pourquoi nous avons dit plus haut, dans le premier article, que la haine applique le mal au mal, mais que la colère applique le bien au mal. Or désirer du mal à quelqu'un comme une chose juste, comme une punition légitime, c'est un acte moins mauvais que de lui vouloir du mal purement et simplement. Car lorsqu'on veut au préjudice d'un autre un mal juste, mérité, on ne blesse pas la vertu de justice, pourvu qu'on ne dépasse point les bornes de l'équité; la colère pèche donc uniquement, parce qu'elle n'obéit pas au précepte de la raison en agissant par esprit de vengeance. Il est donc manifeste que la haine est beaucoup plus mauvaise et beaucoup plus grave que la colère.

Je réponds aux arguments : 1° On peut considérer deux choses dans la colère et dans la haine : l'objet du désir et l'intensité de ce désir. Sous le premier rapport, la colère a plus de compassion que la haine. Comme la haine souhaite le mal d'autrui pour lui-même, rien ne peut assouvir son ressentiment : car les choses qu'on désire pour elles-mêmes, comme l'avare désire les richesses, on les veut sans bornes ni mesure; et voilà pourquoi l'Esprit saint dit, *Eccli.*, XII, 16 : « Votre ennemi a la larme à l'œil; mais s'il trouve l'occasion il sera insatiable de votre sang. » La colère désire, au contraire, le mal comme acte de justice vindicative : lors donc que le mal causé dépasse dans son jugement la mesure de la justice, elle sent la pitié naître en elle. C'est d'après ces deux considérations que le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 4 : « Quand l'homme irrité a fait beaucoup de mal, il s'apitoie; mais l'homme dominé par la haine, jamais. » Maintenant, quant à l'intensité du désir, la colère a moins de pitié que la haine, parce qu'elle est plus impétueuse dans ses mouve-

---

in quantum est malum, sed in quantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, in quantum est vindicativum; unde etiam suprà dictum est (art. 2), quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quàm velle malum alicujus simpliciter. Velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur; sed ira in hoc solùm deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quòd odium est multo deterius et gravius quàm ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur et intentio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam, quam odium : quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur; ea enim quæ secundum se appetuntur sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I. *Polit.* (cap. 6), sicut avarus divitias. Unde dicitur *Eccles.*, XII : « Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine. » Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quod « iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo. » Quantum verò ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quàm odium, quia motus iræ est impetuosior

ments, à cause de l'inflammation de la bile. Aussi l'Ecriture sainte ajoute-t-elle, après la parole citée dans le premier argument : « Qui pourra soutenir la violence de l'homme emporté? »

2° L'homme irrité désire le mal de son agresseur, nous ne saurions trop le répéter, comme un acte de justice vindicative, et cet acte s'accomplit par l'application d'une peine. Or il est de la nature de la peine qu'elle répugne à la volonté, qu'elle afflige et soit décernée pour une faute; d'où la colère veut que sa victime perçoive le mal et s'en afflige, sachant qu'il lui arrive en châtiment de l'injure qu'elle a commise. Si l'homme poussé par la haine ne s'inquiète pas de tout cela, c'est qu'il veut comme mal le mal d'autrui. Au reste, il n'est pas vrai que les choses dont on s'afflige soient pires que celles dont on ne s'afflige pas; car l'injustice et l'imprudence, quoiqu'elles soient des maux véritables, n'attristent pas, vu qu'elles sont volontaires. Cette remarque est du Philosophe.

3° Quand les causes ont la même nature et la même action, plusieurs produisent un effet stable plutôt qu'une seule; mais quand elles diffèrent entre elles, une seule peut avoir plus de permanence et d'énergie que plusieurs à la fois. Or la cause de la haine est plus permanente et plus durable que la cause de la colère. En effet la colère vient de l'émotion causée dans l'esprit par l'offense reçue, mais la haine procède de la disposition qui fait regarder comme nuisible l'objet détesté. Comme donc la passion passe plus vite que la disposition ou l'habitude, ainsi la colère se calme plus tôt que la haine. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *Rhet.*, II, 4 : « La haine est plus inguérissable que la colère. »

---

propter choleræ inflammationem. Unde statim subditur : « Impetum concitati spiritus ferre quis poterit ? »

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, iratus appetit malum alicujus, in quantum habet rationem justi vindicativi : vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ quòd sit contraria voluntati, et quòd sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur : et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat et doleat, et quod cognoscat propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius in quantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur sit pejus; injustitia enim et imprudentia cùm sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in II. *Rhetoricorum*.

Ad tertium dicendum, quòd id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causæ accipiuntur unius rationis ; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium tamen provenit ex permanentiori causa quàm ira : nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quàm dispositio vel habitus, ita ira citius transit, quàm odium : quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quod « odium est magis insanabile, quàm ira. »

ARTICLE VII.

La colère a-t-elle le même objet que la justice ou l'injustice?

Il paroît que la colère n'a pas le même objet que la justice ou l'injustice. 1° Il n'y a point de relation de justice entre l'homme et les choses privées de la raison. Or l'homme s'irrite quelquefois contre les choses privées de la raison : ainsi l'écrivain jette sa plume et le cavalier frappe son cheval. Donc la colère n'a pas toujours le même objet que la justice ou l'injustice.

2° Selon la remarque du Philosophe, l'homme n'est pas lié par la justice envers lui-même, non plus qu'envers les choses qui lui appartiennent. Or l'homme s'irrite quelquefois contre lui-même : ainsi l'ame pénitente se fâche à cause de ses péchés, conformément à cette parole, *Ps.* IV, 5 : « Mettez-vous en colère, et ne péchez pas (1). » Donc la colère n'a pas toujours le même objet que la justice ou l'injustice.

3° Il peut y avoir justice ou injustice entre un homme et toute une classe de personnes, toute une corporation; c'est ce qui arrive, lorsqu'une ville offense un étranger. Or il ne peut y avoir colère, ainsi que le remarque le Philosophe, entre un homme et toute une classe de personnes, mais seulement entre des individus. Donc la colère n'a pas le même objet que la justice et l'injustice.

Mais Aristote enseigne formellement la doctrine contraire, *Rhet.*, II, 2, 3 et 4.

(Conclusion. — Puisque c'est un acte de justice que d'exercer la vengeance, la colère se rapporte au même objet que la justice.)

Nous le disions dans le dernier article, la colère désire le mal de son

(1) Quand vous sentez la colère naître en vous, ne péchez point en y donnant votre consentement; ou bien mettez-vous en colère contre vos fautes, pour ne plus pécher. « On peut entendre la parole du Psalmiste, dit saint Augustin, de deux manières. D'abord dans ce sens : quand la colère vous fait sentir son aiguillon, ne péchez point; car si la chair est soumise à l'emportement par la détérioration primitive, l'esprit régénéré selon Dieu peut refuser son

---

ARTICULUS VII.

Utrùm ira sit ad illos solum, ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd ira non solum sit ad illos, ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, putà cùm scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos, ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in V. *Ethic.* (cap. ult.). Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum; un[illegible] dicitur in *Psalm.* IV : « Irascimini et nolite peccare. » Ergo ira non solùm est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, putà cùm civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solùm ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus in II. *Rhetor.* (cap. 4). Ergo ira non propriè est ad quos est justitia et injustitia.

Sed contrarium accipi potest à Philosopho in II. *Rhetor.* (cap. 2, 3, 4).

(Conclusio. — Cùm inferre vindictam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos ad quos justitia est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 46, art. 6), ira appetit malum,

agresseur comme une punition légitime, sous l'idée de justice vendicative; elle se rapporte donc à ceux-là mêmes que concernent la justice et l'injustice. Car punir, venger le mal, c'est le propre de la justice; tout comme il appartient à l'injustice d'offenser, d'outrager les autres. Nous devons donc le répéter, la colère a, sous le double rapport de l'injure et de la vengeance, le même objet que la justice et l'injustice.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la colère suive la raison, comme nous l'avons dit précédemment, elle ne se trouve pas moins dans les animaux privés de cette faculté spirituelle; car l'instinct produit en eux, par l'imagination, des mouvements semblables à ceux de l'être raisonnable. Puis donc que l'homme a la raison tout ensemble et l'imagination, il peut s'irriter de deux manières. D'abord par l'imagination dénonçant l'injure reçue : c'est ainsi qu'il se courrouce contre les choses privées de la raison, tout comme l'animal s'emporte contre ce qui lui nuit. Ensuite l'homme s'irrite par la raison révélant l'injure; sous ce rapport il ne sauroit, comme l'enseigne le Philosophe, se fâcher contre les êtres insensibles ni contre les morts, soit parce qu'il s'efforceroit vainement d'accomplir le premier vœu de la colère en leur imprimant la douleur du mal, soit parce qu'il n'a point de vengeance à exercer contre eux, vu qu'ils n'ont pas le pouvoir de l'injure.

2° Selon le Philosophe, comme la raison gouverne la puissance irascible et la puissance concupiscible, il peut y avoir, métaphoriquement parlant, justice et injustice entre l'homme et lui-même. Aussi dit-on qu'il se venge, et partant qu'il s'irrite contre sa propre personne; mais cela ne peut s'entendre au pied de la lettre, dans le sens naturel.

consentement par la liberté, de sorte que l'esprit obéisse à la loi du Seigneur pendant que la chair obéit à la loi du péché. Ensuite on peut entendre le passage du psaume dans ce sens : faites pénitence; c'est-à-dire mettez-vous en colère contre vous-mêmes à cause de vos fautes passées, et ne péchez plus à l'avenir. »

---

in quantum habet rationem justi vindicativi; et ideo ad eosdem est ira, ad quos est justitia et injustitia. Nam inferre vindictam ad justitiam pertinet, lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ quæ est læsio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ ejus quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos justitia et injustitia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est, ira quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quæ ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cùm in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante læsionem : et sic insurgit aliquis motus iræ, etiam ad res irrationales et inanimatas secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante læsionem : et sic, ut Philosophus dicit in II. *Rhet.*, nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos : tum quia non dolent, quod maximè quærunt irati in eis quibus irascuntur; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad se ipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere et per consequens sibi ipsi irasci. Propriè autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

3° Le Stagyrite pose la distinction que voici : la haine peut concerner une collection d'individus, car nous haïssons tous les voleurs; mais la colère ne peut se rapporter qu'aux individus pris séparément On découvre sans peine la raison de cette différence. La haine est produite par les propriétés qui contrarient dans les choses notre bien-être, et ces propriétés peuvent être générales ou particulières; mais la colère a pour cause l'acte qui nous offense, et les actes appartiennent aux individus, si bien que l'emportement ne peut avoir pour objet que les choses particulières. Quand on se croit outragé par toute une ville, on la considère comme un seul être moral.

ARTICLE VIII.

Y a-t-il trois espèces de colères : le fiel, la manie et la fureur?

Il paroît qu'il n'y a pas, comme l'enseigne saint Jean Damascène, trois espèces de colère : le fiel, la manie et l'emportement. 1° Les accidents ne constituent pas la diversité d'espèces. Or la distinction qu'on nous donne repose uniquement sur des propriétés accidentelles; car, d'après saint Jean Damascène lui-même, le fiel est la colère qui commence, la manie la colère qui reste et la fureur la colère qui persévère jusqu'au temps de la vengeance. Donc il n'y a pas diverses espèces de colère (1).

2° Cicéron dit, *Tuscul.*, IV : « L'emportement, que les Grecs appellent θυμὸς, est la colère qui naît et disparoît bientôt (2). » Or le θυμὸς des Grecs

(1) χολὴ, bile, d'où vient *colère* et aussi *cholera-morbus*. Le fiel, liqueur jaunâtre et amère, se réunit dans un petit réservoir attaché au foie; il renferme la bile, qui en est la partie la plus subtile. — Ensuite μῆνις ou μανία (de μένω, futur μενῶ et μανῶ, je demeure, je reste; d'où le latin *manere* et les mots françois *manoir*, *manant*, *mansion*, etc.) manie, frénésie. — Enfin κότος, ressentiment ardent, désir de vengeance que l'on nourrit depuis longtemps dans son cœur. Voilà les trois mots dont se sert saint Jean Damascène.

(2) Cicéron ne dit pas θυμὸς, cœur, colère; mais plus exactement θύμωσις, action d'entrer en colère, naissance de la colère. Ce mot répond à *fiel* pris dans le sens de notre auteur.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus in II. *Rhetor.* (cap. 3), assignat unam differentiam inter odium et iram : quòd odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur, ut dissonans nostræ dispositioni, et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari : sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum, actus autem omnes sunt singularium : et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cùm autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII.

Utrùm convenienter assignentur species iræ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd Damascenus inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet *fel*, *maniam* et *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens : principium enim motus iræ, *fel* vocatur, ira autem permanens dicitur *mania*, furor autem est *ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius in IV. *De Tuscul. quæstionibus*, dicit quod « excandescentia

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 258, art. 5.

est la même chose, selon saint Jean Damascène, que la fureur. Donc la fureur ne reste pas implacable jusqu'au moment de la vengeance, mais elle se calme et s'éteint avec le temps.

3° Saint Grégoire, *Moral.*, XXI, 4 et 5, considérant les divers degrés de la passion, distingue « la colère sans voix, la colère avec les cris et la colère avec la parole articulée. » Et cette distinction trouve son fondement dans l'Ecriture sainte. Quand le Seigneur prononce cette parole, *Matth.*, V, 22 : « Quiconque se met en colère contre son frère, » il désigne la colère qui ne se révèle point par la voix; quand il ajoute : « Quiconque dira à son frère *Raca*, » il caractérise la colère qui se manifeste plutôt par des vociférations que par le discours; enfin quand il poursuit : « Quiconque appellera son frère insensé, » il dénote la colère qui s'exprime par la parole articulée. Or la division de saint Jean Damascène passe sous silence cette distinction fondée sur la voix. Donc elle est insuffisante.

Mais saint Jean Damascène et Némésius défendent cette division.

(Conclusion. — La colère a trois espèces qui correspondent aux choses qui lui donnent de l'accroissement; ces espèces sont le fiel, la manie et la fureur.)

Les trois espèces assignées dans la colère par saint Jean Damascène et par Némésius, correspondent aux choses qui accroissent cette passion. Or trois choses concourent à son accroissement. D'abord le mouvement spontané qui la fait éclater dans l'ame : c'est le fiel, qui s'allume subitement. Ensuite la tristesse qui la ravive toujours et l'entretient longtemps dans le cœur et dans la mémoire : c'est la manie, dite ainsi de *manere*, demeurer, rester. Enfin le brûlant désir de la vengeance : c'est la fureur, qui ne s'éteint que dans le châtiment de son ennemi. D'après tout cela, le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 5, qu'il y a trois sortes d'hommes colères : les bilieux, qui s'irritent promptement; les amers, qui gardent long-

---

græcè dicitur thymos, et est ira modo nascens et modo desistens. » Thymos autem, secundum Damascenum, est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius XXI. *Moralium*, (cap. 4 sive 5), ponit tres gradus iræ, scilicet « iram sine voce, *et* iram cum voce, *et* iram cum verbo expresse : » secundum illa tria, quæ Dominus ponit *Matth.*, V : « Qui irascitur fratri suo, » *ubi tangitur* ira sine voce. Et postea subdit : « Qui dixerit fratri suo racha, » *ubi tangitur* ira cum voce, sed nec dum pleno verbo formata. Et postea dicit : « Qui autem dixerit fratri suo, fatue, » ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregerii Nysseni.

(Conclusio. — Tres sunt iræ species, *fel*, *mania* et *furor*, quæ sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.)

Respondeo dicendum, quod tres species iræ, quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum : quod quidem contingit tripliciter. Uno modo ex facilitate ipsius motus : et talem iram vocat *fel*; quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet : et hæc pertinet ad *maniam*, quæ à *manendo* dicitur. Tertiò ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ : et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus in IV. *Ethic.*, quosdam irascentium vocat

temps leurs colères; puis les implacables, que la vengeance peut seule calmer (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui accroissent la colère ne forment pas en elle de purs accidents : pourquoi donc ne pourrions-nous la diviser, comme nous l'avons fait, d'après ces choses ?

2° L'emportement (l'*incandescence*) dont parle Cicéron se rapporte à la première espèce de la colère plutôt qu'à la deuxième; car il exprime la prompte inflammation de la bile, la soudaine explosion du ressentiment. Pour le θυμὸς grec, que le latin rend par *fureur*, il peut dénoncer tout à la fois la promptitude dans l'éclat de la colère et la permanence dans la poursuite de la vengeance.

3° La division de saint Grégoire, d'après l'usage de la voix, repose sur les effets de la colère, et non sur le développement de cette passion. La classification de saint Jean Damascène n'est donc pas insuffisante.

QUESTION XLVII.

Des causes de la colère et de ses remèdes.

Maintenant que nous connoissons la nature de la colère, nous devons étudier ses causes et ses remèdes.

On demande quatre choses à ce sujet : 1° La colère a-t-elle toujours

(1) Les termes employés par le Philosophe sont les suivants. D'abord ἀκρὸ χολοι ὀξεῖς, ceux qui ont la bile extrêmement prompte; *acuti*, qui se trouve dans le texte latin, ne présente ni ce sens-là ni aucun autre. Ensuite πικροὶ, les amers. Enfin δυσδιάλυτοι, littéralement indissolubles, difficiles à amollir, à adoucir, à apaiser.

Notre saint auteur a suivi les anciennes versions. Ces versions ne se distinguent ni par l'exactitude ni par la clarté. Quand on n'a pas le texte original sous les yeux, le moyen le

---

acutos, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, qui nunquam quiescunt nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram : et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quòd *excandescentia* quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quàm ad furorem. Nihil autem prohibet ut *thymos* græcè, quod latinè *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quòd gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, et de ejus remediis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm semper motivum iræ sit aliquid factum contra

pour motif une action faite contre son sujet? 2° Le manque d'estime ou le mépris est-il le seul motif de la colère? 3° Le mérite du sujet est-il une cause de colère? 4° Enfin la bassesse de l'agresseur est-elle une cause de colère?

ARTICLE I.

La colère a-t-elle toujours pour motif une action faite contre son sujet?

Il paroît que la colère n'a pas toujours pour motif une action faite contre son sujet. 1° L'homme ne fait rien contre Dieu par le péché; car il est écrit, *Job*, XXXV, 6 : « Si vous péchez, en quoi nuirez-vous à Dieu? Et si vos iniquités se multiplient, que ferez-vous contre lui? » Or Dieu s'irrite contre les hommes à cause de leurs péchés, conformément à cette parole, *Ps*. CV, 40 : « Le Seigneur se mit en colère, et il entra en fureur contre son peuple (1). » Donc la colère n'a pas toujours pour motif une action faite contre son sujet.

2° Comme nous l'avons définie plus haut, la colère est le désir de la vengeance. Or on désire de venger aussi le tort fait aux autres. Donc la colère n'a pas toujours pour cause le mal qu'on nous fait.

3° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 2 : « Les hommes se fâchent contre ceux qui méprisent les choses qu'ils aiment (2) : » ainsi l'homme épris d'amour pour la philosophie se fâche contre ceux qui méprisent cette science. Or celui qui méprise la philosophie ne nuit point à celui qui l'aime. Donc nous ne nous fâchons pas toujours à cause des choses qu'on fait contre nous.

plus facile et le plus sûr pour les comprendre, c'est de se reporter toujours au vocabulaire, à la construction, au génie de la langue grecque.

(1) Le Psalmiste avoit parlé précédemment des crimes des hommes : « Ils immolèrent leurs fils et leurs filles aux démons, dit-il, 37. Ils répandirent le sang innocent.... Et la terre fut infectée par l'abondance du sang qu'ils répandirent; elle fut souillée par leurs œuvres criminelles, et ils se prostituèrent à leurs inventions. Et le Seigneur se mit en colère..... »

(2) Aristote ajoute : « Les femmes qui se piquent de beauté s'irritent contre ceux qui l'estiment peu. »

---

eum, qui irascitur. 2° Utrùm sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. 3° De causa iræ ex parte irascentis. 4° De causa iræ ex parte contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS I.

Utrùm semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando, nihil contra Deum facere potest; dicitur enim *Job*, XXXV : « Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum. » Dicitur tamen Deum irasci contra homines propter peccata, secundum illud *Psalm.* CV : « Iratus est furore Dominus in populum suum. » Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ (ut jam supra definita est), sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his, quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 2) : « Homines irascuntur præcipuè contra eos qui despiciunt ea, circa quæ ipsi maximè student : » sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos qui Philosophiam despiciunt, et simile est in aliis. Sed despicere Philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4° « Quand on reçoit une injure en silence, dit saint Jean Chrysostôme, *Homil.* XLII, *in Matth.*, on irrite davantage celui qui s'en rend coupable. » Or ce silence ne nuit point à l'agresseur. Donc on n'est pas toujours mis en colère par le mal qu'on reçoit.

Mais le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 4 : « La colère vient toujours d'une chose faite à nous-mêmes; mais la haine peut provenir de choses qui ne nous concernent pas, car il suffit de croire un homme mauvais pour le haïr. »

(Conclusion. — Puisque la colère est le désir de la vengeance, elle a toujours pour motif une chose faite contre celui qui l'éprouve.)

Ainsi que nous l'avons vu dans la dernière question, la colère désire le mal d'autrui comme une juste vengeance. Or la vengeance doit être précédée de l'injure; puis l'injure qui nous concerne provoque seule la vengeance; car de même que nous recherchons naturellement notre propre bien, ainsi nous repoussons notre propre mal par l'impulsion de la nature. Mais d'un autre côté, pour que l'injure nous concerne, il faut qu'on ait fait quelque chose contre nous. Donc la colère a toujours pour motif une chose faite contre son sujet.

Je réponds aux arguments : 1° On attribue la colère à Dieu non comme passion de l'ame, mais comme acte de justice qui venge le crime. Si le pécheur ne peut réellement nuire à Dieu, il n'en agit pas moins doublement contre Dieu. D'abord il méprise ses préceptes; puis en faisant du mal à quelqu'un, soit à lui-même, soit à un autre, il nuit à une chose qui appartient au souverain Etre, puisque tout est dans son domaine et sous la garde de sa providence.

2° Si nous concevons de la colère contre ceux qui font du mal aux autres, si nous voulons tirer vengeance de leur injustice, c'est que leurs

---

4. Præterea, « ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, » ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 4), quod « ira fit semper ex his quæ ad seipsum, inimicitia autem et sine his, quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus. »

(Conclusio. — Quum ira sit appetitus repellendi proprium malum, iræ motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 46, art. 6), ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet, nisi ubi præcessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam : sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum : unde sequitur quod motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ira* non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando, Deo nihil nocere effectivè potest, tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem in quantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quòd irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam ap-

victimes nous appartiennent de quelque manière, soit par affinité, soit par amitié, soit au moins par communauté de nature.

3° Quand nous donnons aux choses notre amour, notre sollicitude, nos efforts, nous les regardons comme notre bien. Qu'on vienne donc à mépriser ces choses, nous croyons qu'on nous méprise nous-mêmes et dès-lors nous nous sentons blessés.

4° Si l'homme qui reçoit l'injure sans la repousser par la parole irrite davantage son agresseur, c'est qu'il semble obéir au mépris dans son silence, et faire peu d'estime de la colère qui s'efforce de l'outrager. Or manifester peu d'estime, témoigner du mépris, c'est un certain acte.

ARTICLE II.

Le manque d'estime ou le mépris est-il le seul motif de la colère?

Il paroît que le manque d'estime ou le mépris n'est pas le seul motif de la colère. 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, II, 16 : « L'homme s'irrite quand il reçoit ou croit recevoir une injure. » Or on peut recevoir une injure sans être méprisé. Donc le mépris ou le manque d'estime n'est pas le seul motif de la colère.

2° Rechercher l'estime et s'affliger du mépris, ce sont deux actes qui se suivent dans le sujet. Or les purs animaux ne recherchent pas l'estime : donc ils ne s'affligent pas du mépris. Mais les animaux s'irritent, dit le Philosophe, quand ils reçoivent des coups et des blessures. Donc le mépris n'engendre pas seul la colère.

3° Le même Philosophe, *Rhet.*, II, 2, assigne, outre le mépris, plusieurs causes de colère, par exemple, « l'oubli, la joie dans les malheurs d'autrui, l'obstacle qui empêche l'accomplissement de la volonté propre. »

---

petimus in quantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd id in quo maximè studemus (1), reputamus esse bonum nostrum, et ideo cùm illud despicitur, reputamus nos quoque despici et arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quòd tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II.

Utrùm sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus quod « injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur. » Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem : ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen in eis provocatur ira propter hoc, quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in III. *Ethic.* (cap. 11 vel 17). Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

2. Præterea, Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 2), ponit multas alias causas iræ, puta « oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ

(1) Vel circa quod maximè occupamur, seu quod maximè assequendum optamus et assequi conamur, aut etiam inesse nobis gloriamur.

Donc le manque d'estime ou le mépris n'est par la seule cause de la colère.

Mais le Stagyrite dit, *Rhet.*, II, 2 : « La colère est la tristesse de l'injure et le désir de la vengeance à cause du mépris manifesté. »

(CONCLUSION. — Comme le manque d'estime ou le mépris renferme tout ce qui peut faire naître la colère, il est le seul motif de cette passion.)

Toutes les causes de la colère se réduisent au mépris. En effet le mépris comprend, selon le Philosophe, trois espèces ou trois degrés : le dédain, le rebut (1) et l'insulte; et ces trois choses renferment, comme on le voit au premier coup d'œil, tout ce qui peut exciter la colère. Il est facile, au reste, de le démontrer par deux raisons. D'abord la colère, nous devons toujours en revenir là, désire le mal de son provocateur comme un acte de justice vindicative. En conséquence la colère recherche la vengeance, parce qu'elle la croit juste. Or, pour que la vengeance soit juste, elle doit s'exercer contre une chose faite injustement, si bien que la cause de la colère implique toujours l'injustice : « Quand les hommes se croient blessés justement, ils ne s'irritent pas, dit le Philosophe, *Rhet.*, II, 3; car ce qui est juste ne provoque pas la colère. » Eh bien, l'homme peut commettre l'injustice sous l'influence de trois causes : par ignorance, par passion et par préméditation. « La plus grande de ces injustices, c'est la dernière, dit encore le Philosophe, *Ethic.*, V, 10; c'est celle qui est commise par détermination, de propos délibéré, avec malice. » Aussi nous irritons-nous davantage contre ceux qui nous offensent sciemment, volontairement, froidement; quand nous pensons que notre

(1) Notre saint auteur dit *epireasmus*. C'est le grec ἐπηρεασμός. Démosthènes, Plutarque et saint Grégoire de Nazianze emploient ce mot dans le sens de vexation, d'offense, d'outrage; l'ange de l'école, suivant le chef des péripatéticiens, lui fait signifier dans un sens plus restreint opposition à la volonté de quelqu'un, obstacle qui empêche l'accomplissement des vœux légitimes.

---

propriæ voluntatis. » Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Rhet.* (ubi supra), quod « ira est appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam. »

(CONCLUSIO. — Omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur, et ideo sola parvipensio vel despectio motivum iræ dicitur. »

Respondeo dicendum, quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II. *Rhet.* (ubi supra), scilicet « despectus, epireasmus, » id est, impedimentum voluntatis implendæ, et *contumeliatio*, et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem justi vindicativi : et ideo in tantum quærit vindicta, in quantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injustè factum, et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti; unde dicit Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 3), quod « si homines putaverint ab iis qui læserunt esse justè passos, non irascuntur, non enim fit ira ad justum. » Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri; scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc enim aliquis « maximè injustum facit, quando ex electione vel industria, vel ex certa politia nocumentum infert, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 10 seu 13). Et ideo maximè irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse; si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse in-

agresseur agit par ignorance ou par passion, nous ne nous irritons pas ou nous nous irritons beaucoup moins contre lui ; car l'ignorance ou la passion diminuent l'injure, et sollicitent l'indulgence et le pardon. Or ceux qui nous offensent volontairement, de sang-froid, n'ont d'autre mobile que le mépris dans leur attaque, et voilà ce qui va soulever tout ce qu'il y a de courroux dans notre ame : « S'ils cédoient à l'entraînement de la haine, dit toujours le Stagyrite, *Rhet.*, II, 3, ils nous fâcheroient peu ou pas du tout, parce qu'ils ne nous montreroient pas un manque absolu d'estime. » La seconde raison, c'est que le mépris semble protester contre notre mérite, car c'est les choses de peu d'importance qu'on estime peu. Et comme nous faisons consister notre valeur et notre prix dans les biens que nous possédons, les attaques qu'on livre à ces biens nous paroissent dirigées contre notre mérite, et nous les considérons dès-lors comme des preuves de mépris.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque l'offense a son principe, non pas dans le mépris, mais dans l'ignorance ou dans la passion, elle est moins injurieuse et provoque moins de courroux. C'est donc le mépris qui, seul, donne à la colère sa force et l'accroissement : voilà pourquoi nous le disons la cause de cette passion.

2° L'animal ne désire pas l'estime comme telle, comme jugement de l'esprit; mais il désire naturellement une certaine dignité et s'irrite contre ce qui y déroge (1).

3° Toutes les causes dont parle le Philosophe reviennent au mépris. Et d'abord l'oubli n'atteste-t-il pas peu d'estime, puisqu'on met bien

(1) L'ange de l'Ecole dit : « Les animaux désirent une certaine excellence. » Que devons-nous entendre par là? Quelques interprètes répondent : Certains animaux, comme le lion, veulent obtenir la prééminence, l'empire, la domination dans leur espèce. D'autres commentateurs disent : Tous les animaux veulent être traités avec une certaine dignité, avec une certaine considération, avec certains égards. Nous admettons cette dernière interprétation, pourquoi? Parce que les plus forts individus d'une espèce recherchent et peuvent rechercher seuls la domination sur leurs semblables. Le lecteur trouvera sans peine d'autres raisons, que l'espace ne nous permet pas de développer.

---

juriam : vel non irascimur contra eos, vel multominus; agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione, diminuit rationem injuriæ, et est quodammodo provocantivum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur, et ideo contra eos maximè irascimur; unde Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 3), quod « his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur, non enim propter parvipensionem videntur egisse. » Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II. *Rhet.* (cap. 2). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, in quantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quàm ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ : sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget, et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quòd licèt animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quòd omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Obli-

avant dans sa mémoire les choses qu'on juge d'un grand prix? Et pourquoi va-t-on sans nécessité, sans avantage jeter son frère dans la tristesse en lui révélant des choses pénibles et douloureuses, sinon parce qu'on attache une médiocre importance à son affliction? Et quand on se réjouit en présence de sa douleur, qu'on recueille ses larmes le rire sur les lèvres, ne prouve-t-on pas le peu de prix qu'on donne à son infortune? Enfin s'opposer de gaieté de cœur à sa volonté, l'éloigner capricieusement du but de ses vœux, c'est lui dire qu'on n'ajoute aucune valeur à son amitié. Ainsi toutes ces choses provoquent la colère, parce qu'elles sont des signes de mépris.

ARTICLE III.

Le mérite du sujet est-il une cause de la colère?

Il paroît que le mérite du sujet n'est pas une cause de la colère. 1° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 2 : « Les affligés, comme les infirmes, les nécessiteux, ceux qui n'ont pas ce qu'ils désirent, entrent facilement en colère. » Or la maladie, l'indigence, le désir non rempli, tout cela constitue le manque et le défaut. Donc le défaut est plutôt que le mérite une cause de colère.

2° Le même Philosophe dit encore, *Ibid.*, X : « Nous nous fâchons quand on nous rabaisse au sujet des choses que nous n'avons pas ou que nous n'avons qu'à un foible degré; mais quand nous possédons ces choses éminemment, nous ne nous fâchons pas (1). » Or la privation ou la possession incomplète implique le défaut. Donc le défaut est plutôt la cause de la colère que le mérite, la supériorité, l'excellence.

3° Les choses qui forment le mérite donnent le contentement et l'es-

(1) Plaisantez le socialiste sur sa délicatesse à l'endroit du bien d'autrui, le libéral sur son désintéressement sans bornes et le maître d'école sur l'élégante simplicité de son langage, vous verrez si, malgré le progrès continu, les hommes ne sont pas aujourd'hui ce qu'ils étoient il y a vingt-deux siècles.

---

vio enim parvipensionis est evidens signum : ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est, quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia; qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi assecutione non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia in quantum signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III.

Utrùm excellentia irascentis sit causa iræ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 2), quòd « maximè aliqui irascuntur cùm tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt. » Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus, quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quòd « tunc aliqui maximè irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quòd vel non insit eis, vel quòd sit in eis debiliter; sed cùm putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant. » Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quòd aliquis irascatur, quàm excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maximè faciunt homines « jucundos et

pérance. Or nous lisons dans le Stagyrite, *Rhet.*, II, 4 : « Nous ne nous fâchons pas dans les amusements, dans les ris, dans les fêtes, dans la prospérité, dans le succès de nos entreprises, dans les plaisirs honnêtes, dans l'espérance. » Donc le mérite n'est pas une cause de colère.

Mais le Philosophe dit, *Ibid.* : « Les hommes s'indignent souvent à cause de leur supériorité. »

(Conclusion. — Le mérite du sujet est la cause de la colère, lorsqu'on envisage le motif qui excite cette passion; mais c'est le manque et le défaut qui en est la cause, lorsque l'on considère la disposition qui la produit.)

La colère peut avoir deux causes dans le sujet : le motif extérieur qui excite cette passion, puis la disposition intérieure qui la produit. Sous le premier rapport, le mérite, la supériorité, l'excellence sont une cause de colère. Quel est le motif extérieur qui fait éclater l'indignation? C'est le mépris, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. Or plus un personnage a de supériorité, de grandeur, d'élévation, plus il est injuste de mépriser ses qualités; aussi les hommes éminents sentent-ils un profond courroux s'éveiller dans leur cœur, lorsqu'on déprécie leur véritable mérite, par exemple quand on rabaisse l'éloquence de l'orateur habile, la fortune du riche, ainsi de suite (1). Sous le second rapport,

(1) L'insensé qui se croit Charlemagne, César, Alexandre exige, lui aussi, le respect. Cette sorte de folie, plus commune qu'on ne pense, car elle ne loge pas toujours à Charenton, naît de l'orgueil et se fortifie par le succès. Quand la bassesse l'a élevée au pouvoir et qu'elle est couverte d'un lambeau de pourpre, elle poursuit les hommages avec d'autant plus de fureur qu'elle les mérite moins. Un favori d'Assuérus, Aman, parvenu de fraîche date, réclamoit les honneurs divins. « Et tous les serviteurs du roi, dit le saint Livre, *Esther*, III, 2 et suiv., fléchissoient les genoux devant Aman et l'adoroient, parce que l'empereur le leur avoit commandé. Il n'y avoit que Mardochée qui ne fléchissoit point les genoux devant lui, et qui ne l'adoroit point. Et les serviteurs du roi qui veilloient à la porte du palais lui dirent : Pourquoi n'obéissez-vous point au commandement du roi comme tous les autres? Et après lui avoir dit cela fort souvent, voyant qu'il ne vouloit point les écouter, ils en avertirent Aman, voulant savoir s'il demeureroit toujours dans cette résolution, parce qu'il leur avoit dit qu'il étoit Juif. Aman ayant reçu cet avis et ayant reconnu par expérience que Mardochée ne fléchissoit point les genoux devant lui et ne l'adoroit pas, entra dans une grande colère. Mais il compta pour rien de se venger seulement de Mardochée. Et ayant su qu'il étoit Juif, il

---

bonæ spei esse. » Sed Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 4), quòd « in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi et in spe optima, homines non irascuntur. » Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est, quod Philosophus in eodem lib. dicit (cap. 9), quòd « homines propter excellentiam indignantur. »

(Conclusio. — Si ad iræ motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur, iræ causa est; si verò illius qui irascitur attendatur dispositio, magis defectus quàm excellentia ejus causa esse videtur.)

Respondeo dicendum quòd causa iræ in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo secundùm habitudinem ad motivum iræ, et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est (art. 2). Constat autem quòd quantò aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maximè irascuntur si parvipendantur; putà si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali mo-

relativement à la disposition intérieure, le manque et le défaut dans le sujet est une cause de colère. Ce qui soulève ce ressentiment, c'est le mal contristant. Or toutes les choses qui forment le défaut, produisent la tristesse; car l'ame, blessée déjà par des impressions funestes, est plus sensible aux coups de la douleur. En conséquence les infirmes, les indigents, les malheureux, tous ceux qui essuient des privations s'irritent facilement, parce que la tristesse a plus de prise sur leur être moral.

Je réponds aux arguments. 1° La réponse à la première objection se trouve dans ce qui précède.

2° Quand l'homme est méprisé dans une qualité qu'il possède surémi-nemment, comme il se sent à l'abri de toute attaque dangereuse, il n'éprouve ni tristesse, ni colère sous ce rapport; mais comme le mépris qu'on lui témoigne est souverainement injuste, il peut s'irriter sous ce nouveau point de vue, à moins qu'il ne pense qu'on ne le rabaisse pas par dédain, mais par ignorance ou par une autre cause.

3° L'amusement, la joie, le plaisir et toutes les choses dont parle le Philosophe peuvent éloigner la colère en bannissant la tristesse; mais comme elles provoquent le mépris, elles peuvent amener aussi la colère à leur suite.

ARTICLE IV.

La bassesse de l'agresseur est-elle une cause de colère?

Il paroît que la bassesse de l'agresseur n'est pas une cause de colère. 1° Le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 3 : « On n'éprouve pas de la colère, mais de l'indulgence envers ceux qui avouent leurs torts, se repentent et s'humilient; le chien lui-même ne mort pas l'homme renversé. » Or

aima mieux entreprendre de perdre toute la nation des Juifs qui étoient répandus dans le royaume d'Assuérus. » La folie qui distribue à pleines mains des trônes et des couronnes a produit beaucoup d'autres effets, que le lecteur constatera sans peine. C'est elle qui a inventé la liberté, l'égalité et la fraternité, et la guillotine, et les noyades.

---

tivo. Manifestum est autem quòd nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat; ea autem quæ ad defectum pertinent, maximè sunt contristantia, quia homines affectibus subjacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui despicitur in eo in quo maximè multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minus irascitur sed ex alia parte, in quantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non rideri vel subsannari propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa impediunt iram, in quantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram secundùm quòd faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULUS IV.

Utrùm defectus alicujus sit causa ut contra eum faciliùs irascamur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 3), quòd « his qui confitentur, et pœnitent, et humiliantur, non irascimur, sed

cette humiliation, ce repentir, ces aveux sont un abaissement. Donc la bassesse de l'agresseur n'est pas une cause de colère.

2° La mort produit le plus grand des abaissements. Or la colère cesse à la mort. Donc la bassesse d'où part l'injure n'est pas une cause de colère.

3° Nous ne voyons point de bassesse dans notre ami. Or l'injure qui nous est faite par notre ami, même son abandon dans nos besoins provoquent vivement notre colère; c'est ce qui fait dire à David, *Ps.* XIV, 13 : « Si mon ennemi m'avoit maudit, je l'aurois plutôt souffert. » Donc la bassesse de celui qui nous injurie n'est pas une cause de colère.

Mais le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 2 : « Le riche s'indigne contre le pauvre et le prince contre le sujet, quand ils en sont méprisés. »

(CONCLUSION. — Quand la bassesse de l'agresseur aggrave le mépris, elle augmente la colère; mais elle la diminue, quand elle ôte à la gravité du mépris.)

Comme nous l'avons vu dans les deux deniers articles, rien ne provoque plus la colère que l'injuste dédain : donc la bassesse et l'infériorité de l'agresseur augmente la colère, parce qu'elle augmente l'indignité de son mépris. Car de même que l'homme est méprisé d'autant plus injustement qu'il est plus élevé, de même le contempteur méprise d'une manière d'autant plus inique qu'il est plus bas : aussi le gentilhomme s'irrite-t-il contre le roturier, le sage contre l'insensé, le maître contre le serviteur quand ils s'en voient méprisés. Au contraire, lorsque l'abaissement du provocateur ôte à la gravité du dédain, il n'augmente pas la

---

magis ad eos mitescimus; unde et canes non mordent eos qui resident (1). » Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quàm mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quòd est sibi amicus. Sed ad amicos si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicit in *Psalm.* LIV : « Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique (2). » Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Rhet.* (cap. 2), quòd « dives irascitur contra pauperem si eum despiciat; et principalis contra subditum. »

(CONCLUSIO. — Defectus, et illius contra quem irascimur, parvitas, quò magis despectionem auget, eo magis iræ provocativa est; et eadem diminuit, si despectionem imminuat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam suprà dictum est (art. 2 et 3), indigna despectio est maximè provocativa iræ : defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, in quantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit : et ideo, nobiles irascuntur si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à servis. Si verò parvitas vel defectus diminuat respectionem indignam, talis parvitas

(1) Ut ex græco τοὺς καθίζοντας vetus interpres reddit, indeque S. Thomas.

(2) A Christo dictum conquerente de Juda vel in persona Christi à Davide, Cassiodorus intelligit propter id quod sequitur : *Tu verò homo unanimis, dux meus et notus meus, qui simul mecum dulces capiebas cibos* (vers. 13, 14, 15). — *In isto versu* (inquit) *et aliis duobus qui sequuntur, Judas perfidus exprobratur, quia caveri potuit si publicus fuisset inimicus. Nam quo modo cùm haberet suspectum qui videbatur esse discipulus?*

colère, mais il la diminue : voilà pourquoi l'aveu de l'injure, la reconnoissance de l'injustice, l'humiliation du coupable, la prière qui demande pardon fléchissent les plus courroucés : « La parole douce rompt la colère, » dit le Sage, *Prov.*, XV, 1. Cet abaissement volontaire, bien loin de prouver du mépris, témoigne de la plus haute estime.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire renferme la réponse à la première objection.

2° La haine cesse au trépas pour deux raisons : d'abord les morts ne peuvent sentir le poids de la vengeance, peine que l'homme irrité veut infliger avant tout; puis ceux qui ont quitté la vie semblent avoir franchi le dernier terme de l'infortune, et le courroux le plus ardent s'éteint quand le mal de son provocateur dépasse la mesure d'une juste réparation.

3° Le mépris de nos amis nous paroît souverainement injuste. Lors donc qu'ils nous montrent du dédain, soit en nous offensant, soit en abandonnant notre défense, nous nous irritons contre eux par la même cause qui provoque notre colère contre l'homme placé au-dessous de nous (1).

(1) Le lecteur se dit peut-être à lui-même : La question que je viens de lire est intitulée : « Des causes de la colère et de ses remèdes, » et saint Thomas abandonne cette question sans avoir dit un mot des remèdes dont il s'agit. Pardon; saint Thomas nous a parlé des remèdes de la colère; il nous a montré comment le mépris et le manque d'estime, la bassesse et le défaut de l'agresseur provoquent tout ensemble et calment cette passion.

---

non auget sed diminuit iram : et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, et confitentur se malè fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram; secundùm illud *Proverb.*, XV : « Responsio mollis frangit iram; » in quantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est causa quare ad mortuos cessat ira : una, quia non possunt dolere et sentire, quod maximè quærunt irati in his quibus irascuntur; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse : unde etiam ad quoscunque graviter læsos cessat ira, in quantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores.

QUESTION XLVIII.

Des effets de la colère.

Il nous reste à parler des effets de la colère.

On demande quatre choses ici : 1° La colère cause-t-elle la joie? 2° Cause-t-elle la ferveur et l'inflammation du cœur? 3° Gêne-t-elle l'usage de la raison? 4° Cause-t-elle la taciturnité?

ARTICLE I.

La colère cause-t-elle la joie?

Il paroît que la colère ne cause pas la joie. 1° La tristesse exclut la joie. Or la colère est toujours accompagnée de la tristesse; car le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 6 et 7 : « Quiconque agit par colère agit avec affliction. » Donc la colère ne cause pas la joie.

2° Le même Philosophe dit aussi, *Ethic.*, IV, 11 et 13 : « La punition calme la violence de la colère, en remplaçant la tristesse par la joie; » donc l'homme irrité reçoit la joie de la punition. Mais la punition exclut la colère : donc la colère disparoît avant l'arrivée de la joie; donc elle ne la produit pas.

3° L'effet ne peut entraver la cause, puisqu'il a la même forme. Or la joie prévient et paralyse la colère, comme nous le lisons dans le Philosophe. Donc elle n'est pas l'effet de la colère.

Mais le chef des péripatéticiens dit proverbialement, *Rhet.*, II, 3 : « La colère coule plus douce que le miel dans le cœur des hommes (1). »

(1) Cette parole forme, dans le texte grec, un vers d'Homère, *Iliade*, I, 11.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus iræ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ira causet delectationem. 2° Utrùm maximè causet fervorem in corde. 3° Utrùm maximè impediat rationis usum. 4° Utrùm causet taciturnitatem.

ARTICULUS I.

Utrùm ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ira non causet delectationem. Tristitia etiam delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 6 sive 7), « omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus. » Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 11 vel 13), quòd « punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens; » ex quo potest accipi quòd delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo adveniente delectatione ira tollitur; non est ergo effectus delectationi conjunctus.

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cùm sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II. *Rhet.* (cap. 3). Ergo delectatio est effectus iræ.

Sed contra est, quod sicut Philosophus in eodem libro (cap. 2), inducit proverbium, quòd « ira multò dulcior melle distillante, in pectoribus virorum crescit. »

(CONCLUSION. — Puisque la colère désire la vengeance, et qu'elle la rend présente ou par l'effet ou par l'espérance et la pensée, elle donne de la joie.)

Ainsi que l'enseigne Aristote, les délectations (principalement les délectations corporelles et sensibles) sont les remèdes de la tristesse; plus donc elles apaisent des douleurs profondes, plus elles cicatrisent des blessures ulcérées, plus elles renferment de charmes et de délices : ainsi le breuvage est d'autant plus doux que la soif est plus ardente. Or, d'une part, la colère trouve son principe, comme nous le savons, dans l'injure qui remplit le cœur de tristesse; d'une autre part, cette tristesse a pour remède le châtiment de l'agresseur : donc la vengeance porte avec elle une joie d'autant plus grande, que la tristesse l'est davantage. Quand donc la vengeance est réellement présente, accomplie, elle fait naître une satisfaction parfaite, qui bannit entièrement la tristesse et calme le mouvement de la colère par cela même. Mais quand la vengeance est réellement future, deux choses la rendent en quelque sorte présente au cœur blessé; d'abord l'espoir, car la colère espère toujours la vengeance, comme nous l'avons dit précédemment; puis la pensée constante, car on se rappelle d'autant plus souvent l'objet de ses maux qu'on y trouve plus de bonheur, à tel point qu'on se complaît jusque dans les imaginations des rêves. Ainsi, quand l'homme irrité repasse dans son esprit ses projets de vengeance, il éprouve de la joie, non toutefois cette joie complète dont nous parlions à l'instant même, qui enlève toute tristesse et la colère par conséquent.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme coléré ne s'afflige et ne se réjouit pas de la même chose; il s'afflige de l'injure qu'on lui a faite, et se réjouit de la vengeance qu'il médite et qu'il espère. La tristesse est donc le principe de la colère, et la joie en est le terme ou l'effet.

(CONCLUSIO. — Ira cùm sit appetitus vindictæ, hominem ad præsentiam vindictæ delectatione afficit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, delectationes (maximè sensibiles et corporales) sunt medicinæ quædam contra tristitiam; et ideo quantò per delectationem contra mœrorem vel anxietatem remedium præstatur, tantò delectatio magis percipitur, sicut patet quòd quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (qu. 27, art. 1), quòd motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante; cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam : et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tantò major quantò major fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter : uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut suprà dictum est (qu. 46, art. 1); alio modo, secundùm continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit, propter quòd etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cùm iratus multùm in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur, tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quòd non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

2° La vengeance réellement présente cause la joie complète, et cette joie détruit la colère jusqu'à sa dernière trace. Voilà tout.

3° Nos joies habituelles empêchent la tristesse de naître et préviennent ainsi la colère; mais la joie que donne la vengeance vient de la colère.

ARTICLE II.

La colère cause-t-elle la ferveur et l'inflammation du cœur?

Il paroît que la colère ne cause pas la ferveur et l'inflammation du cœur. 1° La ferveur appartient à l'amour, comme nous l'avons vu précédemment. Or, nous le savons aussi, l'amour est le principe et la cause de toutes les passions. Puis donc que la cause l'emporte sur l'effet, ce n'est pas la colère qui produit la ferveur.

2° Les choses qui produisent la ferveur s'augmentent avec le temps: ainsi l'amour va se fortifiant par la durée. Or la colère ne s'augmente pas avec le temps; car le Philosophe dit, *Rhet.*, III, 5 : « Le temps calme le courroux. » Donc la colère ne produit pas la ferveur.

3° La ferveur augmente la ferveur. Or « une plus grande colère survenant calme la colère précédente, » dit le Philosophe, *Rhet.*, II, 3. Donc la colère ne produit pas la faveur.

Mais nous lisons dans saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 16 : « La colère, évaporant la bile, enflamme le sang dans la région du cœur. »

(Conclusion. — Comme la colère implique la poursuite, compagne et cause de la chaleur, elle enflamme de toute nécessité, par l'évaporation de la bile, le sang dans les régions du cœur.)

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

ARTICULUS II.

Utrùm ira maximè causet fervorem in corde.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fervor non sit maximè effectus iræ. Fervor enim, sicut suprà dictum est (1), pertinet ad amorem. Sed amor, sicut suprà dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cùm ergo causa sit potior effectu, videtur quòd ira non faciat maximè fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur; sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus in II. *Rhetor.* (cap. 3), quòd « tempus quietat iram. » Ergo ira non propriè causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed « major ira superveniens facit iram mitescere, » ut Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 3). Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II, cap. 16), quòd « ira est fervor ejus qui circa cor est, sanguinis, ex evaporatione fellis fiens. »

(Conclusio. — Cùm motus iræ sit per modum insecutionis, cui proportionatur calor, necessarium est per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.)

(1) Quæst. 28, art. 5, ubi quæsitum *utrùm amor sit passio læsiva*, et effectus quatuor ei attributi sunt, inter quos *fervor*. Sequens autem appendix quæ subsumit amorem esse causam omnium passionum et principium, colligitur ex quæst. 25, art. 2, ubi quæsitum quoque *utrùm amor sit prima passionum.*

Comme nous l'avons vu précédemment, l'altération produite dans le corps par les passions de l'ame suit le mouvement de l'appétit. Or tout appétit, même l'appétit naturel se porte avec plus d'énergie vers le contraire présent que vers toute autre chose : ainsi l'eau chaude se gèle plus fortement, comme si le froid déployoit plus de puissance contre le chaud. Eh bien, l'appétit se meut dans la colère à l'endroit d'un contraire présent, c'est-à-dire de l'injure reçue; il tend donc avec force à repousser cette injure par la vengeance; son mouvement est donc brusque, violent, impétueux. Et comme ce mouvement de la colère, bien loin d'impliquer la fuite à laquelle correspond le froid, constitue la poursuite, compagne et cause de la chaleur, il enflamme le sang et les esprits vitaux dans la région du cœur, qui est l'instrument des passions de l'ame. Grace à cette grande perturbation de nos organes la colère, plus que toute autre affection intérieure, porte au dehors les signes de sa présence : « Le cœur palpite, dit saint Grégoire, *Moral.*, V, 30, le corps tremble, la langue s'embarrasse, la face s'enflamme, l'œil égaré devient méconnoissable, la bouche profère des sons rauques, mais le sens ne sait ce qu'elle dit (1). »

Je réponds aux arguments : 1° « On ne sent jamais l'amour si vivement que dans l'absence de l'objet aimé, » dit saint Augustin, *De Trin.*, X.

(1) « Si nous pouvions révoquer en doute la justesse de cette sentence de Salomon : « La colère perd les plus prudents des hommes ; » si nous ne sentions point la sagesse de cet avis de l'Apôtre, *Coloss.*, III, 1 : « Que la colère, l'indignation et les clameurs soient éloignées de vous; » il nous suffiroit d'écouter le Sauveur lui-même, quand il nous dit, *Matth.*, V, 22 : « Celui qui sans raison s'emportera contre son frère, sera digne d'être condamné par le jugement. » Semblable à la tempête, ce vice fond sur nous précipitamment, et nous jette souvent dans l'abîme.

» A peine a-t-il banni la raison de notre ame pour en usurper l'empire, qu'il change l'homme en une bête féroce. Ceux qu'il domine deviennent tout à coup semblables à des chiens furieux; ils s'élancent comme des scorpions, ils mordent comme des vipères. Sous son influence, la langue ne connoît plus de frein, la main plus de retenue; les blasphèmes, les injures, les malédictions, les blessures, mille autres maux non moins funestes sont comme les enfants de la colère. C'est elle qui aiguise les poignards, qui plonge dans un sein ennemi

---

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 44, art. 1), corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitûs. Manifestum est autem quòd quilibet appetitus, etiam naturalis, fortiùs tendit in id quod est sibi contrarium si fuerit præsens : unde videmus quòd aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementiùs in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissimè tendit ad repellendum injuriam per appetitum vindictæ, et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quòd propter magnam perturbationem cordis quæ est in ira, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris; unde Gregorius dicit in V. *Moral.* (cap. 30) : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd « amor ipse non ita sentitur nisi cùm eum prodit indigentia, » ut Augustinus dicit in X. *De Trinit*,

Quand donc l'homme est blessé par l'injure dans son propre mérite, l'amour qu'il se porte à lui-même s'éveille plus vif et plus ardent; son cœur s'élance avec force, si l'on passe l'expression, pour repousser le dommage qu'il éprouve, et voilà comment la ferveur de l'amour s'accroît sous le feu de la colère. Cependant la ferveur n'est pas la même dans ces

le fer homicide; c'est elle qui fait méconnoître le frère par le frère, qui arme le père contre le fils et la fille contre la mère. Jamais l'homme en colère a-t-il respecté les cheveux blancs de la vieillesse, les liens du sang, les bienfaits reçus, la dignité si éminente qu'elle soit?

» La colère est une folie de courte durée. Ceux qui sont enclins à ce vice, s'enflamment pour un rien; ils s'agitent, ils vocifèrent et demandent du sang; rien ne les arrête, ni le tranchant de l'épée, ni les flammes, pas plus que les possédés du démon auxquels ils ressemblent. Leur figure a quelque chose de terrible; ils grincent des dents; leur teint est livide et comme tacheté de sang; tout leur corps est en convulsions, leurs nerfs sont tendus, leur voix rauque, leurs paroles confuses. Tout ce qui leur tombe sous la main devient une arme pour eux. S'ils rencontrent une colère semblable dans leur adversaire, le combat s'engage, le sang coule et l'on se porte des blessures dangereuses.

» Ne guérissez point un mal par un autre. Dans ces luttes injustes, celui qui est vainqueur n'en est que plus à plaindre, puisqu'il est plus coupable. Un homme que la colère met hors de lui vous dit des injures : arrêtez les progrès de ce mal par le silence. Si vous prétendez le corriger en tombant dans la même faute, bientôt vous vous verrez accablé d'un nouveau torrent d'injures. Ecoutez deux hommes que la colère met aux prises : si l'un reproche à l'autre l'obscurité de sa naissance, sa pauvreté, son ignorance, celui-ci traite celui-là d'orgueilleux, de voleur. Bientôt ils veulent se venger : car la colère produit les rixes, les rixes amènent les coups, les coups les blessures et les blessures quelquefois la mort.

» Tarissons donc le mal dans sa source, en détruisant la colère dans nos ames. Votre provocateur vous maudit : bénissez-le; il vous frappe : souffrez avec patience; il vous méprise : songez que vous êtes d'argile; et s'il vous vient quelquefois la pensée de répondre aux injures par des injures, pensez que Dieu veut éprouver si vous vous rapprocherez de lui par la patience ou de son ennemi par la colère. Laissez cet homme s'épuiser en aboiements inutiles, puis écoutez les jugements des hommes : il passera pour un emporté, et vous pour une ame forte et grande.....

» Ce qui vous fâche quand votre adversaire vous dit des injures, c'est qu'il a tort; et cependant vous l'imitez comme s'il avoit raison, vous faites ce que vous blâmez; n'auroit-il pas aussi le droit de se plaindre de vous, puisqu'il ne trouve pas dans votre patience un exemple qui puisse lui apprendre à mieux faire? Il vous a appelé *pauvre* : un Dieu n'a-t-il pas pris ce nom par amour pour nous? Il vous a traité d'ignorant et d'insensé : si vous vous emportez, vous prouvez qu'il a raison; car rien de plus insensé que la colère, ni d'homme plus ignorant que celui qui ne sait pas se vaincre lui-même.....

» Détruisez deux vices dans votre cœur : la présomption, qui vous fait croire capable de grandes choses; puis l'orgueil, qui vous montre à vous-même comme supérieur à tous les autres. Ah! si vous connoissiez cette humilité que le Sauveur nous apprend quand il dit, *Marc*, IX, 34 : « Que celui qui veut être le premier soit le dernier de tous, » vous indigneriez-vous sous prétexte que l'on oublie votre rang? Quand un enfant vous injurie, il excite votre sourire et votre pitié; ce ne sont donc pas les paroles qui vous blessent; c'est votre orgueil, c'est la fausse opinion que vous avez de vous-même. Si vous parvenez à vous défaire de cet ennemi, vous ne verrez plus dans les injures que des sons qui frappent l'air de coups inutiles; et si vous arrachez de votre cœur la racine amère de la colère, que de vices vous extirperez en même temps! car les soupçons, la médisance, la calomnie, la violence, les mauvais traitements en sont les rejetons naturels.

» Gardons-nous donc; gardons-nous bien de donner accès dans notre cœur à une passion si redoutable; bientôt elle y répandroit les plus épaisses ténèbres, et nous rendroit les

---

(circa finem). Et ideo quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventiùs cor movetur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor

deux passions. La ferveur de l'amour est mêlée de douceur et de suavité, parce qu'elle a pour objet le bien aimé : elle est comme la chaleur de l'air et du sang, si bien que les tempéraments sanguins sont plus affectueux ; et si l'on dit que « le cœur fait aimer, » c'est qu'il produit la liqueur qui donne la chaleur et la vie. La ferveur de la colère, au contraire, renferme une amertume dévorante, parce qu'elle poursuit le châtiment de son ennemi; elle est comme la chaleur du feu et de la bile, et voilà pourquoi saint Jean Damascène dit qu'elle « est causée par l'évaporation du fiel. »

2° Lorsque le temps diminue la cause, il affoiblit l'effet nécessairement. Or le souvenir s'efface par la durée, car on perd aisément la mémoire des choses anciennes. Eh bien, la colère est produite et ravivée par le souvenir de l'injure; la cause de la colère va donc diminuant avec le temps, jusqu'à ce qu'elle s'éteigne entièrement. D'ailleurs l'injure paroît plus grande au moment où l'on en reçoit les coups, puis elle s'amoindrit dans le jugement à mesure qu'elle s'éloigne de cette première impression. L'amour suit la même loi, lorsque sa cause n'existe que dans la mémoire, d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 5 : « Quand l'absence de notre ami se prolonge, elle semble faire oublier l'amitié. » Au contraire, la présence de l'objet aimé multiplie sans cesse la cause de l'affection, et jette toujours de nouveaux liens autour des cœurs. Semblablement aussi la colère redouble d'intensité, quand sa cause se multiplie. Cependant vient-elle à se calmer promptement, c'est une preuve de sa violence; car de même que les grands feux ne tardent pas à s'éteindre faute d'aliment, ainsi la colère ardente se consume bientôt par sa propre véhémence.

3° La force divisée s'affoiblit. Lors donc qu'on s'irrite contre une

esclaves du démon. Ecoutons la voix de saint Paul qui nous avertit d'éloigner de nous la colère, et celle du divin Maître qui promet de si magnifiques récompenses à ceux qui auront pratiqué la douceur envers leurs frères, et à qui soit gloire et honneur dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il ! » (Saint Basile, *Contre la colère.*)

---

amoris est cum quadam dulcedine et lenitate, est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quòd sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quòd « cogit amare jecur, » in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii : unde assimilatur calori ignis et choleræ, et propter hoc Damascenus dicit quòd « procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur. »

Ad secundum dicendum, quòd omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quòd tempore debilitetur. Manifestum est autem quòd memoria tempore diminuitur; quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ : et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque totaliter tollatur. Major etiam videtur injuria quando primò sentitur, et paulatim diminuitur ejus æstimatio secundùm quòd magis receditur à præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria : unde Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. 5 sive 6), quòd « si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere. » Sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter est de ira, si continuè multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quòd ira citò consumitur, attestatur vehementi furori ipsius; sicut enim ignis magnus citò extinguitur consumptâ materiâ, ita etiam ira propter suam vehementiam citò deficit.

Ad tertium dicendum, quòd omnis virtus di-

personne, puis contre une autre, la seconde colère diminue la première, surtout si elle est plus ardente; car l'injure qui a révolté d'abord paroît légère ou nulle en présence de celle qui la suit.

ARTICLE III.

La colère gêne-t-elle l'usage de la raison?

Il paroît que la colère ne gêne pas l'usage de la raison. 1° Ce qui suit la raison n'en gêne pas l'usage. Or la colère suit la raison, comme le dit le Philosophe. Donc elle n'en gêne pas l'usage.

2° Ce qui gêne la raison diminue la clarté des choses. Or le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 7 : « L'homme irrité ne dresse pas des embûches dans l'ombre, mais il agit à la lumière du jour. » Donc la colère ne gêne point l'usage de la raison, comme on pourroit le dire de la concupiscence, que le même Aristote appelle « insidieuse et pleine d'embûches (1). »

3° Le jugement de la raison s'éclaire par l'opposition des choses, vu que « les contraires paroissent dans une plus vive lumière en face les uns des autres. » Or la colère s'augmente par la même raison; car le Philosophe dit, *Rhet.*, II, 2 : « On s'irrite davantage lorsqu'il y a opposition entre l'offense et l'offensé, par exemple lorsque l'homme honoré est attaqué dans son honneur. » Donc la colère s'augmente par la même cause que le jugement de la raison; donc elle n'entrave point l'exercice de cette faculté.

Mais saint Grégoire dit, *Moral.*, V, 30 : « La colère éteint la lumière de l'intelligence, et trouble l'esprit par ses mouvements désordonnés. »

(1) Tout le raisonnement repose sur une équivoque. Il emploie le mot *manifestus*, manifeste, dans deux sens différents : il lui fait signifier, d'une part, clair, évident, qui frappe les yeux de l'esprit; d'une autre part, franc, loyal, qui ne cherche point à tromper les regards des hommes. Notre langue ne se prête pas volontiers à ces sortes d'évolutions sophistiques.

---

visa in plures partes, diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipuè si ad secundum fuerit major ira; nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ (quæ æstimatur major) esse parva vel nulla.

ARTICULUS III.

Utrùm ira maximè impediat rationis usum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII. *Ethic.* Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quantò magis impeditur ratio, tantò diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « iracundus non est insidiator, sed manifestus. » Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia « contraria juxta se posita magis elucescunt. » Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus in II. *Rhet.* (cap. 2), quòd « magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati si deshonorentur, » et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis; non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in V. *Moral.* (ut suprà), quòd « ira intelligentiæ lucem subtrahit, cùm mentem permovendo confudit. »

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 41, art. 2, ad 3; et qu. 157, art. 4, in corp.; et qu. 12, de malo, art. 1.

(CONCLUSION. — Puisque la colère produit la plus grande perturbation corporelle dans la région du cœur, elle gêne plus que toute autre passion le jugement de la raison.)

Bien que la raison ne se serve d'aucun organe corporel dans ses actes propres, elle a cependant besoin de certaines forces sensitives pour accomplir ses fonctions. Or les perturbations du corps entravent le jeu de ces forces vitales : elles gênent donc aussi le jugement de l'esprit ou de la raison, comme on le voit dans l'ivresse et dans le sommeil. Mais nous avons montré que la colère, plus que toute autre affection de l'ame, bouleverse l'économie corporelle dans la région du cœur, à telles enseignes quelle porte le trouble jusque dans les organes extérieurs : donc la colère gêne au plus haut point le jugement de la raison. C'est ce qui fait dire au Prophète, *Ps.* XXX, 10 : « Mon œil... est troublé par la colère (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La colère a son principe dans la raison, parce qu'elle y trouve le motif qui la produit et qui constitue sa forme. Mais comme elle n'écoute pas toutes les leçons de la raison, elle l'empêche de former entièrement son jugement par la rapidité de son mouvement, qui forme sa matière. Voilà comment la colère entrave l'exercice de la raison (2).

2° Quand le Philosophe dit que l'homme excité par la colère agit à la lumière du jour, il ne veut pas dire qu'il voit clairement par la raison ce qu'il doit faire, mais qu'il ne tire pas un voile ténébreux sur ses actions.

(1) De même *Eccl.*, VII, 9 et 10 : « La fin du discours vaut mieux que le commencement. L'homme patient vaut mieux que l'arrogant. Ne soyez point prompt à vous mettre en colère, parce que la colère repose dans le sein de l'insensé. »

(2) Quand on nous fait une injure, la raison nous crie : « Les lois les plus sacrées garantissent ta personne et tes droits : et l'on attaque tes biens, ta science, ton honneur.... » Aussitôt la colère s'emporte, se bouche les oreilles et s'élance contre son agresseur. Cependant la raison continue : « Victime de l'injustice, nous dit-elle encore, ne commets pas l'injustice et ne repousse pas le mal par le mal ; on t'attaque : ne te déclare pas la guerre à toi-même ; on te blesse : ne te frappe pas de ta propre main ; si l'on t'accuse de violence et d'emportement, ne prouve pas que la fureur est ton seul guide ; si l'on déprécie ton intelligence, ne te ravale pas jusqu'au niveau de la brute en cédant à ses féroces instincts... » Mais

---

(CONCLUSIO. — Ira cùm maximè circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animæ maximè judicium rationis impedit.)

Respondeo dicendum, quòd mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quòd perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem quòd ira maximè facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur : unde ira inter cæteras passiones manifestiùs impedit judicium rationis, secundùm illud *Psalm.* XXX : « Conturbatus est in ira oculus meus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd à ratione est principium iræ, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfectè rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad secundum dicendum, quòd iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum fit ei quid facere debeat, sed quia manifestè operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum

Et pourquoi fuit-il les ombres de la nuit? D'abord parce qu'il ne discerne pas bien dans le trouble de son esprit ce qu'il doit montrer ou cacher, et que d'ailleurs il trouveroit difficilement les moyens de tromper les regards des hommes; ensuite parce que la colère produit en lui la magnanimité par l'élargissement et la dilatation du cœur, et que l'homme magnanime, selon le Philosophe, « aime et déteste au grand jour, agissant et parlant ouvertement. » La concupiscence, au contraire, est « insidieuse et cachée, » poursuit le Stagyrite. Comme la plupart des plaisirs qu'elle poursuit renferment la honte et supposent la mollesse, les hommes se dérobent aux regards pour céder à ses attraits; mais ils font à la face du monde les choses qui semblent révéler, comme la vengeance, la force et le courage.

3° C'est dans la raison que la colère prend son essor : voilà pourquoi le mouvement de la colère est favorisé, comme le jugement de la raison, par l'opposition des contraires. Quand l'homme honoré ou riche souffre une injuste atteinte dans ses richesses ou dans son honneur, l'injure lui paroît plus grande, et parce qu'il la voit en présence de son contraire, et parce qu'elle le frappe soudaine, inopinée. Elle produit donc une plus grande tristesse dans son ame, de même que le bonheur imprévu donne plus de joie. Or l'augmentation de la tristesse augmente la colère dans la même proportion.

ARTICLE IV.

La colère cause-t-elle la taciturnité?

Il paroît que la colère ne cause pas la taciturnité. 1° La taciturnité est opposée à la parole. Or la colère parvient à la parole en s'augmentant; le

la raison parle en vain : la colère n'entend plus que le cri de la vengeance, elle foule tout aux pieds pour atteindre son ennemi. Ainsi la colère est avec la raison, parce qu'elle suit ses dénonciations, comme nous l'a dit saint Thomas; puis elle entrave l'usage de la raison, parce qu'elle ne lui laisse pas le temps de porter son dernier jugement.

---

rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim verò est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira : unde et de magnanimo Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 8 vel 10), quòd « est manifestus oditor et amator, et manifestè dicit et operatur. » Concupiscentia autem dicitur esse *latens et insidiosa*, quia ut plurimùm delectabilia quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere; in his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 46, art. 5), motus iræ à ratione incipit, et ideo secundùm idem oppositio contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cùm enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus eorum detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum. Et ideo causat majorem tristitiam, sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem; et secundùm augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

ARTICULUS IV.

Utrùm ira maximè causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ira non causat taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per

divin Maître nous le montre clairement quand il assigne les degrés de cette passion, disant, *Matth.*, V, 22 : « Celui qui se met en colère contre son frère;... celui qui dira à son frère *Raca;*.... et celui qui l'appellera fou. » Donc la colère ne cause pas la taciturnité.

2° Aussitôt que la raison cesse de veiller sur ses lèvres, l'homme éclate en paroles désordonnées: d'où il est écrit, *Prov.*, XXV, 28 : « Celui qui ne peut retenir son esprit en parlant, est comme une ville tout ouverte, qui n'est point entourée de murailles. » Or, nous l'avons vu, la colère empêche plus que toute autre passion le jugement de la raison. Donc elle produit un torrent de paroles désordonnées; donc elle ne cause pas la taciturnité.

3° L'Evangile dit, *Matth.*, XII, 34 : « L'homme parle de l'abondance du cœur. » Or la colère trouble, agite le cœur violemment. Donc elle fait parler de son abondance; donc elle ne produit pas la taciturnité.

Mais nous lisons dans saint Grégoire, *Moral.*, V, 30 : « Lorsque la colère est comprimée par le silence au fond du cœur, elle bouillonne avec une extrême violence. »

(Conclusion. — La colère amène quelquefois par le jugement le silence au milieu du trouble de l'esprit; puis le trouble va d'autres fois jusqu'à ôter l'usage de la parole.)

Comme nous l'avons vu dans ce qui précède, la colère suit les indications de la raison, puis elle la gêne dans son exercice; elle est la compagne et tout ensemble une entrave de cette faculté. Or elle produit la taciturnité sous l'un et l'autre de ces rapports, en cette double qualité. D'abord comme compagne de la raison. Il arrive que ce conseil et ce guide de l'homme, tout en ne pouvant réprimer le désir désordonné de la vengeance, réprime les paroles désordonnées de la langue; alors, comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, V, 30, « la colère amène le silence par le jugement au milieu du trouble de l'esprit. » Ensuite comme en-

---

gradus iræ quos Dominus assignat, *Matth.*, V, dicens : « Qui irascitur fratri suo, et qui dixerit fratri suo, Racha, et qui dixerit fratri suo, fatue. » Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quòd custodia rationis deficit, contingit quòd homo prorumpat ad verba inordinata : unde dicitur *Proverb.*, XXV : « Sicut urbs patens absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum. » Sed ira maximè impedit judicium rationis, ut dictum est (art. 3). Ergo facit maximè profluere in verba inordinata; nón ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea, *Matth.*, XII, dicitur : « Ex abundantia cordis os loquitur. » Sed per iram cor maximè perturbatur, ut dictum est (art. 3). Ergo maximè causat locutionem; non ergo causat taciturnitatem

Sed contra est, quod Gregorius dicit in V. *Moral.* (cap. 30 vel 31), quòd « ira per silentium clausa intra mentem, vehementiùs æstuat. »

(Conclusio. — Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex judicio silentium inducit; quandoque tanta iræ perturbatio est, ut lingua à loquendi usu omnino impediatur.)

Respondeo dicendum, quòd ira, sicut jam dictum est (art. 3), et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis in tantum viget, quòd etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione : unde Gregorius in V. *Moral.*, dicit (cap. 30 vel 31) : « Aliquando ira perturbato animo quasi ex judicio silentium

trave de la raison. La perturbation produite intérieurement par la colère porte ses effets, nous le savons, jusque dans les parties externes du corps, principalement dans celles qui ont des rapports plus intimes avec le cœur, dans les yeux, dans la face et dans la langue ; aussi le même saint Grégoire, décrivant les symptômes de la colère, nous disoit-il dans le deuxième article : « La langue s'embarrasse, la face s'enflamme, l'œil égaré devient méconnoissable. » Cette commotion violente peut aller jusqu'à ôter l'usage de la parole, et c'est là une seconde cause de silence.

Je réponds aux arguments : 1° La colère peut dans sa violence ôter à la raison la force de contenir l'intempérance de la langue; mais elle peut aussi, par une nouvelle recrudescence, aller jusqu'à paralyser l'organe de la parole.

2° Ce qu'on vient de lire résout la deuxième objection.

3° La perturbation causée par la colère peut amasser dans le cœur une telle surabondance de forces et d'esprits vitaux, qu'elle arrête le mouvement des organes externes; alors elle produit le silence, l'immobilité des membres et même quelquefois la mort; mais quand elle n'amène pas ces terribles effets, la bouche alors parle de l'abondance du cœur.

---

inducit. » Ex parte verò impedimenti rationis, quia sicut dictum est (art. 2), perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maximè usque ad illa membra, in quibus expressiùs relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua : unde sicut dictum est (art. 2), « lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. » Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quòd omnino impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem à cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors; si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.



TRAITÉ

DES HABITUDES, DES VERTUS ET DES VICES.

QUESTION XLIX.

Des habitudes en général, et d'abord de leur nature.

Après avoir étudié les passions de l'homme, nous devons examiner les principes de ses actes.

Ici se présentent, d'abord les principes internes des actes humains, puis leurs principes externes. Les principes internes des actes humains, ce sont les facultés de l'ame et les habitudes; mais comme nous avons déjà traité le premier point, il ne reste que le second.

Nous allons donc parler : premièrement, des habitudes en général; deuxièmement, des vertus, des vices et des autres habitudes qui sont les principes des actes humains.

Pour ce qui concerne les habitudes en général, nous traiterons : premièrement, de leur nature; deuxièmement, de leur sujet; troisièmement, de leur production, de leur accroissement et de leur destruction; quatrièmement enfin, de leur distinction.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° L'habitude est-elle une qualité? 2° Est-elle une espèce déterminée de la qualité? 3° Implique-t-elle rapport à l'acte? 4° Est-il nécessaire qu'il y ait des habitudes?

TRACTATUS

DE HABITIBUS, VIRTUTIBUS VITIISQUE.

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum.

Et primò de principiis intrinsecis; secundò, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte (qu. 77) dictum est, nunc restat de habitibus considerandum.

Et primò quidem in generali; secundò verò, de virtutibus et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali, quatuor consideranda sunt : primò quidem, de ipsa substantia habituum; secundò, de subjecto eorum; tertiò, de causa generationis augmenti et corruptionis ipsorum; quartò, de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm habitus sit qualitas. 2° Utrùm sit determinata species qualitatis. 3° Utrùm habitus importet ordinem ad actum. 4° De necessitate habitûs.

ARTICLE I.

L'habitude est-elle une qualité?

Il paroît que l'habitude n'est pas une qualité. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.*, LXXXIII, 73, que *habitus* (possession,) vient de *habere*. Or *habere* n'est pas renfermé dans le prédicament de la qualité, mais ce terme entre dans les autres prédicaments; car on dit : avoir une quantité, de l'argent, des amis, etc. Donc l'habitude n'est pas une qualité (1).

2° L'*habitus* (habit) forme un prédicament, comme on le voit dans le Philosophe. Or un prédicament n'est pas renfermé dans un autre. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

3° Toute habitude est une disposition, d'après Aristote. Or la disposition, comme l'enseigne encore le même Philosohe, « est l'ordre qui forme les parties des choses, » et c'est là ce qui constitue le prédicament de la situation. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

Mais le Stagyrite dit, *Prædicam.* : « L'habitude est une qualité qui change difficilement. »

Conclusion. — L'habitude, impliquant la disposition, la manière

Aristote a réuni par groupes, sous plusieurs catégories, tout ce qu'on peut affirmer de l'être, tous ses *prédicats* : ces catégories, ces groupes forment les *prédicaments*. Les prédicaments sont au nombre de dix, savoir : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, le vêtement, l'action et la passion. On peut voir quelques éclaircissements là-dessus, vol. I, p. 102, et *passim*. Dans lequel de ces prédicaments devons-nous ranger l'habitude? Voilà ce qu'il s'agit de décider. Cette question, simple et facile dans notre langue, offre quelques difficultés dans la langue latine.

Ce que nous appelons *habitude*, Virgile et Cicéron l'appeloient *habitus*. *Habitus* vient de *habere*. Comme les Latins disoient : « Dominus habet domum, le maître a une maison; de même ils disoient aussi : « Res ita se habet, la chose est ainsi. » *Habere* désigne donc la possession, puis l'état, la manière d'être. En conséquence *habitus* signifie, d'une part, posses-

ARTICULUS I.

Utrùm habitus sit qualitas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 73), quòd hoc nomen, *habitus,* dictum est ab hoc verbo, *habere.* Sed habere non solùm pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere quantitatem, et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, *habitus* ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. *Prædicament.* (2). Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in *Prædicamentis.* Sed « dispositio est ordo habentis partes, » ut dicitur V. *Metaphys.* Hoc autem pertinet ad prædicamentum sitûs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in *Prædicamentis*, quòd « habitus est qualitas de difficili mobilis. »

(Conclusio. — Habitus, secundùm quem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 5, ad 8, unico ad 5; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 1 et 2; et qu. 20, de verit., art. 2.

(2) Ubi cap. de *agere et pati*, ac reliquis categoriis, quod ultimum est, inter quatuor quæ breviter perstringit posteriora prædicamenta hoc recenset. Sequentes autem duæ appendices, nimirum quòd habitus quilibet *dispositio* dici possit, et quòd habitus item sit qualitas de difficili mobilis, ex cap. *De qualitate* desumuntur. Sed quod ex V. *Metaphys.* interjicitur, *dispositionem esse ordinem habentis partes*, desumitur ex text. 24.

dont un être est en lui-même ou à l'égard d'un autre, est une espèce de la qualité.)

Habitude vient de *habere* (1). Or la langue latine emploie le verbe *habere* de deux manières : d'abord pour exprimer la possession, comme lorsqu'elle dit : « Cet homme a (*habet*) une maison ; » ensuite pour marquer l'état, la manière d'être, comme lorsqu'elle énonce cette pensée : « Telle ou telle chose est (*se habet*) de telle ou telle manière. »

Quand on prend *habere*, avoir, dans le premier sens, pour exprimer la possession, il peut se rapporter à plusieurs catégories ; aussi le Philosophe le range-t-il parmi les postprédicaments, qui embrassent divers genres de choses, comme les contraires, la priorité et la postériorité, et d'autres pareilles (2). La possession des choses implique trois particularités, que nous devons remarquer ici. Souvent il n'y a point d'intermé-

sion, action d'avoir; d'une autre part, constitution, complexion, port, contenance, maintien, état, disposition, habitude. Dans le premier sens *habitus* peut s'étendre à plusieurs prédicaments; dans le second, il a la qualité pour unique domaine.

Habitus présente encore un autre sens, celui d'habit, de vêtement, qui forme un prédicament particulier. Ces significations si multiples, si diverses d'un seul et même terme, font naître une foule de difficultés, que notre auteur se propose d'éclaircir dans cet article. Ces difficultés disparoissent d'elles-mêmes, quand on parle françois. Il faut bien le reconnoître, la langue de Bossuet est la plus claire et la plus philosophique de toutes les langues.

(1) Les élements caractéristiques de *habere, habitum*, se sont conservés purs, intègres dans *habitude*, mais ils se sont perdus ou profondément altérés dans *avoir*, surtout dans j'*ai*, tu *as*, j'*aurai*, etc. D'où vient cette différence? C'est que le verbe *avoir* a dépéri, sous la langue du peuple, par un usage fréquent, journalier, de tous les instants; mais le substantif *habitude*, prononcé moins souvent par les bouches ignorantes et paresseuses, a subi dans le langage une action moins destructive. Car les idiômes s'émoussent et s'usent comme l'organe qui les parle, par le frottement : les termes de la langue françoise vont s'amoindrissant chaque jour sous les coups de la prononciation et de l'orthographe moderne, ceux de la langue allemande sont considérablement abrégés dans l'anglois, et le chinois n'offre plus que des monosyllabes. Heureusement le grand ministre de Dieu, le temps détruit les langues anciennes pour en former de nouvelles. Livrés à leurs propres forces, les hommes finiroient par ne plus se comprendre; déjà les Chinois s'entendent difficilement, dans le discours parlé, quand ils discutent des matières scientifiques. L'homme est incapable de conserver la langue qui lui est donnée : comment donc auroit-il inventé le langage?

(2) *De Postpredicam.*, cap. ult. : « On a des choses appartenant à diverses catégories. On a des dispositions, des habitudes et des qualités, comme la vertu, la science et d'autres choses pareilles. On a la quantité, par exemple deux ou trois coudées. On a des habits qui couvrent, tels qu'une tunique. On a des choses dans une partie de son corps, comme un anneau au doigt; ou des choses qui forment une partie de soi-même, comme des pieds et des mains.

---

quidpiam in se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quædam qualitatis species de difficili mobilis.)

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *habitus*, ab habendo est sumptum. Quod quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur : uno quidem modo, secundùm quòd homo vel quæcunque alia res dicitur aliquid habere; alio modo, secundùm quòd aliqua res aliquo modo habet se in seipsa vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est quòd *habere*, secundùm quòd dicitur respectu cujuscunque quod habetur, commune est ad diversa genera : unde Philosophus inter postprædicamenta, *habere* ponit (1), quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt *opposita*, et *prius* et *posterius*, et alia hujusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio. Quòd quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur; sicut

(1) Ut cap. ult. de postprædicamentis, vel secundùm aliam aliquorum inscriptionem *de categoriarum consequentibus* videre est.

diaire entre le possesseur et la chose possédée : ainsi il n'y en a point entre le sujet et la qualité ou la quantité (1). Quelquefois il y a, entre le possesseur et la chose possédée, un intermédiaire qui forme une simple relation, comme lorsqu'on dit : « Tel ou tel a un compagnon ou un ami (2). » Enfin il y a parfois, entre le possesseur et la chose possédée, un intermédiaire qui n'est ni l'action ni la passion, mais qui s'en rapproche : cela a lieu, quand un terme de la possession est un ornement ou un vêtement et que l'autre en est couvert ou paré. Le Philosophe dit à cet égard, *Metaph.*, V, 25 : « La possession forme une sorte d'action entre le possesseur et la chose possédée, » ce qui doit s'entendre des choses que nous portons sur nous. Dans ce cas, le verbe *habere* forme un prédicament particulier, celui de la possession relative aux ornements du corps, et dont le Philosophe dit, *Metaph.*, V, 25 : « La possession est l'intermédiaire entre le vêtement et celui qui l'a. »

Si l'on prend *habere* (avoir) dans le second sens, pour désigner la manière dont une chose est en elle-même ou relativement à une autre, ce verbe exprime l'état et dès lors il rentre dans le prédicament de la qualité. C'est ici la possession (*habitus*) qui forme l'habitude et que le Philosophe, *Metaph.*, V, 25, définit « une disposition difficile à changer, par laquelle une chose est bien ou mal en elle-même ou relativement à une autre : » telle est la maladie ou la santé, le vice ou la vertu. Voilà le sens où nous prenons la possession ou l'habitude : nous devons donc dire qu'elle est une qualité.

On a des propriétés, entre autres des maisons, des palais, des domaines. On a des personnes attachées, soit un père, une femme, des enfants, des amis. »

Ne pourroit-on pas s'exprimer plus catégoriquement. On a les choses de cinq manières : 1° Par inhérence, comme l'ame a la grace, la volonté l'amour divin, l'esprit la science. 2° Par contenance, comme les veines ont du sang, le corps des humeurs, la ville des habitants. 3° Par possession, comme l'homme a des propriétés, des maisons, des domaines. 4° Par relation, comme le père a un fils, le savant de la science. 5° Enfin par juxta-position, comme la France a la Manche au nord et la Méditerranée au midi.

(1) Comme lorsqu'on dit : « Cet homme a une grande bonté ou une grande taille. » Alors la possession appartient au prédicament que son objet lui assigne, en sorte qu'elle appartient à la qualité, puis à la quantité dans l'exemple que nous venons de donner.

(2) La possession rentre, là, dans la catégorie de la relation.

---

inter objectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quædam verò sunt in quibus est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio; sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quædam verò sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis; prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum. Unde Philosophus dicit in V. *Metaphys.* (text. 25), quòd « habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti, » sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *prædicamentum habitûs*, de quo dicit Philosophus in V. *Metaph.* (text. 25), quòd « inter habentem indumentum et indumentum quod habetur, est habitus medius. »

Si autem sumatur *habere*, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cùm iste modus se habendi sit secundùm aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in V. *Metaphys.* (text. 25), dicit quòd « habitus dicitur dispositio secundùm quam benè vel malè disponitur dispositum, aut secundùm se, aut ad aliud, » ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quòd habitus est qualitas.

Je réponds aux arguments : 1° La première objection prend *habere* dans sa signification générale, comme exprimant la possession : dans ce sens, il est vrai et nous l'avons dit nous-même, ce verbe peut appartenir à plusieurs prédicaments.

2° Le deuxième argument parle de la possession qui ne suppose un intermédiaire entre ses deux termes, entre le possesseur et la chose possédée : cette sorte de possession, cela est encore vrai, forme une catégorie particulière.

3° Sans doute la disposition constitue l'ordre des choses qui ont des parties ; mais cet ordre concerne trois choses, comme le dit le Philosophe immédiatement après le passage objecté : il concerne le lieu, la puissance et l'espèce. Ces trois choses, Simplicius le remarque avec raison dans son *Commentaire des Prédicaments* ; ces trois choses comprennent toutes les dispositions. D'abord le lieu renferme les dispositions des corps et forme la catégorie de la situation, qui est l'ordre des parties dans l'espace. Ensuite la puissance contient les dispositions qui existent comme en germe dans l'aptitude, mais qui ne sont pas encore formées complétement : telles sont la science et la vertu commencées. Enfin l'espèce embrasse les dispositions parfaites, entièrement formées, qui portent le nom d'*habitude* : c'est, par exemple, la science et la vertu parvenues à leur développement, complètes.

ARTICLE II.

L'habitude est-elle une espèce déterminée de la qualité?

Il paroît que l'habitude n'est pas une espèce déterminée de la qualité. 1° L'habitude est, comme nous l'avons vu dans le précédent article, « une qualité qui dispose bien ou mal. » Or cette définition convient à toute sorte de qualité; car les choses peuvent être bien ou mal disposées

---

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto; sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de habitu, secundùm quòd intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur; sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes. Sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit : scilicet aut secundùm locum, aut secundùm potentiam, aut secundùm speciem. In quo (ut Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum*), comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem in eo quod dicit, *secundùm locum*, et hoc pertinet ad *prædicamentum situs*, qui est ordo partium in loco. Quod autem dicit, *secundùm potentiam*, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfectæ; sicut scientia et virtus inchoata. Quod autem dicit, *secundùm speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur *habitus*, sicut scientia et virtus completa.

ARTICULUS II.

Utrùm habitus sit determinata species qualitatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est (art. 1), habitus, secundùm quod est qualitas, dicitur dispositio « secundùm quam benè aut malè disponitur dispositum. » Sed hoc contingit secundùm quamlibet qualitatem : nam et secundùm figuram contingit aliquid benè vel malè esse dispositum. Et similiter

sous le rapport de la figure, du chaud, du froid, etc. Donc l'habitude n'est pas une espèce particulière de la qualité (1).

2° Le Philosophe dit, *De Prædicam.*, que le froid et le chaud sont des habitudes ou des dispositions, de même que la maladie et la santé. Or le froid et le chaud rentrent dans la troisième espèce de la qualité. Donc

(1) Les prédicaments renferment la qualité.

La qualité est ce qui rend les choses telles et telles, selon le prince des philosophes; elle est un accident qui modifie ou dispose la substance en elle-même, d'après le roi des théologiens.

La modification de la substance, sa disposition peut concerner quatre choses : l'état, l'action, le mouvement et les parties. De là, quatre espèces de la qualité : la disposition et l'habitude; la puissance et l'impuissance, la passion et la passivité, la forme et la figure.

I. La plupart des choses, considérées dans leur nature, peuvent également être bien ou mal : le corps humain, par exemple, est de lui-même indifférent à la maladie et à la santé, la volonté au bien et au mal moral, l'esprit à la connoissance et à l'ignorance, l'ame à la justice et à l'iniquité. Il faut donc que ces choses soient déterminées, fixées dans leur état par une habitude ou par une disposition : l'ame l'est par la grace, l'esprit par la science, la volonté par la vertu, le corps par la santé.

L'habitude et la disposition sont donc une qualité qui détermine son sujet à être bien ou mal relativement à sa nature.

Parmi les qualités qui fixent ainsi l'état du sujet, les unes sont mobiles, passagères, fugitives, comme la beauté, le soupçon, le doute, l'opinion; les autres reposent sur des principes fermes, stables, permanents, telles que la science, la vertu, la foi, la grace. Quand les qualités sont muables et changeantes de leur nature, elles forment la disposition; quand elles sont fixes et stables en elles-mêmes, elles constituent l'habitude. Si l'on veut des définitions rigoureuses, nous dirons avec saint Thomas : la disposition est une qualité changeant facilement, qui détermine son sujet à être bien ou mal; puis : l'habitude est une qualité changeant difficilement, qui produit le même effet.

L'habitude a pour siége la substance ou la faculté, elle détermine l'état ou l'action. Dans le premier cas, on a l'habitude entitative; dans le second, on a l'habitude opérative.

L'habitude opérative incline à l'action, mais elle ne donne pas le pouvoir d'agir : ainsi la foi et la grace aident la croyance et le vouloir, mais elles ne créent ni l'intelligence ni la volonté. D'où viennent donc les facultés? Elles viennent de la puissance.

II. La puissance est le principe immédiat de l'action et de la résistance; c'est une qualité qui dispose la substance à agir ou à résister.

Quelquefois ce pouvoir est fort et vigoureux, comme l'intelligence dans l'homme de génie et la dureté dans le diamant; d'autres fois il est frêle et débile, ainsi que la conception dans l'enfant et la mollesse dans la cire. Quand le pouvoir est fort, il constitue la puissance; quand il est foible, il forme l'impuissance, c'est-à-dire une puissance chétive et vacillante. Cette distinction repose, comme on le voit, non sur la différence d'espèces, mais sur les degrés du développement : comme l'enfant devient homme, puis vieillard, ainsi l'impuissance peut se changer en puissance et retourner à son premier état.

Quand la puissance déploie son énergie sur les choses, elle les altère : voilà la passion.

III. Le mot *passion* désigne plusieurs choses, comme nous le savons. D'abord il exprime l'effet de l'action, l'impression reçue dans un sujet, comme l'intellection et la sensation. Ensuite il marque les mouvements de l'ame, qui recherche le bien et fuit le mal : ainsi l'amour, la haine, la colère sont des passions. Enfin il dénonce l'impression qui altère les choses, et c'est dans ce sens que nous prenons ici le mot *passion*.

En conséquence la passion est une qualité qui cause ou suit l'altération des choses sensibles.

Il est plusieurs choses qui se trouvent comprises dans les termes de cette définition. D'abord le chaud et le froid, le sec et l'humide. Ensuite les propriétés qu'engendrent ces causes agissant séparément : la rareté et la légèreté produites par le chaud, la densité et la gravité

---

secundùm calorem et frigus, et secundùm omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus in *Prædicamentis* (cap. *De qualitate*) *caliditatem* et *frigiditatem* dicit esse dispositiones vel habitus, sicut *ægritudinem* et *sanitatem*. Sed *calor* et *frigus* sunt in tertia specie qualitatis. Ergo

l'habitude et la disposition s'y trouvent pareillement, et en très-grande compagnie; donc elles ne constituent pas, à elles seules, une espèce particulière de la qualité.

3° Le connotatif qu'on attribue à l'habitude, « changeant difficilement, » n'appartient pas au prédicament de la qualité, mais il entre plutôt dans la catégorie du mouvement ou de la passion. Or aucun prédicament ne peut être déterminé dans son espèce par une différence prise dans un autre prédicament; car le Philosophe dit, *Métaph.*, VII, 42, qu'ils « doi-

causées par le froid. Enfin les entités qui affectent la constitution des [illegible] : les sons et les couleurs, les odeurs et les saveurs.

Toutes ces choses peuvent être de longue ou de courte durée, elles peuvent [illegible] leur existence ou s'évanouir promptement : ainsi, d'une part, la pâleur, la rougeur et la chaleur produites par la crainte, par la honte et par le mouvement; d'autre part, la pâleur, la rougeur et la chaleur causées par la complexion mélancolique, par le tempérament sanguin et par la force de la vie. Quand l'altération passe rapidement, on l'appelle *passion*; quand elle dure, on lui donne le nom de *qualité passible*.

De plus, certaines de ces choses pourraient passer successivement dans deux espèces de la qualité : le feu, par exemple, semble entrer dans la deuxième comme principe d'action, puis retourner dans la troisième comme cause d'altération. Dans ces sortes de cas, il faut classer les entités d'après leur caractère dominant, selon leur propriété première : la chaleur semble être cause d'altération plus que principe d'action, rangeons-la donc dans la troisième catégorie.

Quand une substance sensible est altérée dans ses parties, elle change de forme.

IV. Le mot *forme*, comme celui de [illegible], désigne trois choses : d'abord l'acte substantiel qui informe la matière première, comme l'âme dans l'homme; ensuite l'acte accidentel qui constitue le sujet, comme la blancheur, la science, la vertu; enfin la disposition des parties qui composent les corps, comme les proportions du visage, la configuration du cercle, du triangle. C'est là le sens que notre langue donne au mot *forme*, et c'est celui que nous adoptons ici.

Ainsi conçue, la forme est le terme de la quantité, c'est la qualité qui résulte de la disposition de ses parties.

Il y a la forme plane et la figure solide. La forme plane donne la figure circulaire, triangulaire, quadrangulaire, etc.; et la figure solide engendre la sphérique, l'ovale, la cylindrique, la cubique, etc.

On applique ordinairement le mot *forme* aux choses artificielles, faites de main d'homme; et l'on préfère le mot *figure* en parlant des choses naturelles, produites par les lois physiques : ainsi l'on dit, d'une part, la figure de l'homme, de la terre, du soleil; d'une autre part, la forme d'un vêtement, d'une maison, d'un navire. Cependant notre langue confond souvent ces deux termes.

Arrêtons-nous encore deux minutes pour considérer les qualités sous un point de vue général. Aristote leur assigne trois propriétés. D'abord elles ont des contraires, car elles s'excluent du même sujet : ainsi la chaleur chasse le froid, la maladie la santé, le vice la vertu. Cependant certaines qualités se [illegible], non par contrariété, mais par privation : telles sont les figures, les couleurs, les saveurs, etc.

Ensuite les qualités, comme le chaud, la santé, la science, l'habitude, admettent le plus et le moins, vu qu'elles peuvent augmenter ou diminuer. Ici encore les figures, de même que la puissance naturelle, dérogent à la règle générale : car elles sont permanentes, invariables.

Enfin les qualités fondent la ressemblance et la dissemblance, attendu qu'on dit les choses semblables ou dissemblables selon qu'elles ont ou n'ont pas les mêmes qualités.

---

habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, *difficile mobile* non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed « oportet differentias per se advenire generi, » ut Philosophus

vent tous trouver en eux-mêmes leur différence spécifique. » Donc l'habitude ne forme pas une espèce déterminée de la qualité.

Mais le Philosophe dit, *De Prædicam.* : « L'habitude et la disposition sont une espèce distincte de la qualité. »

(CONCLUSION. — Les habitudes et les dispositions, déterminant l'homme conformément à sa nature, forment une espèce distincte de la qualité, la première.)

Le Philosophe distingue quatre espèces de la qualité, et met les habitudes et les dispositions dans la première. Voici comment Simplicius, dans son *Commentaire*, explique ces quatre espèces. Il y a deux sortes de qualités, dit-il : les qualités naturelles, qui se trouvent dans l'essence des êtres et qui restent toujours; puis les qualités accidentelles, qui viennent du dehors et peuvent se perdre. Les qualités accidentelles forment la première espèce de la qualité; c'est la disposition et l'habitude, qui se distinguent l'une de l'autre en ce que la première se perd facilement, et la seconde difficilement. Les qualités naturelles sont la puissance et l'acte. La puissance forme la deuxième espèce de la qualité. Quant à l'acte, il appartient à la profondeur ou à la superficie : si à la profondeur, il forme la troisième espèce de la qualité sous le nom d'*acte;* si à la superficie, il constitue la quatrième espèce de qualité sous l'appellatif de *forme* et de *figure*. Cette classification ne peut s'admettre. Il est beaucoup de figures et beaucoup de qualités passives qui sont accidentelles, et non pas naturelles; puis plusieurs dispositions, comme la santé, la beauté et d'autres, sont naturelles, et non accidentelles. Notre auteur confond donc l'ordre des espèces, car ce qui vient de la nature précède toujours ce qui a sa source dans les accidents. Il faut donc distinguer autrement les espèces de la qualité.

---

dicit in VII. *Metaph.* (text. 42 ac deinceps). Ergo cum habitus dicatur esse « qualitas difficilè mobilis, » videtur quòd non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in *Prædicamentis* (ut supra), quòd « una species qualitatis est habitus et dispositio. »

(CONCLUSIO. — Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.)

Respondeo dicendum, quòd Philosophus in *Prædicamentis* ponit inter quatuor species qualitatis primam *dispositionem et habitum*. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in *Commento Prædicamentorum* : dicens quòd qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundùm naturam insunt et semper; quædam autem sunt adventitiæ quæ ab extrinseco efficiuntur et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum *facilè* et *difficilè amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundùm id quòd aliquid est in potentia, et sic est secunda species qualitatis; quædam verò secundùm id quòd aliquid est actu : et hoc vel in profundum vel secundùm superficiem : si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum verò superficiem, est quarta species qualitatis; sicut *figura* et *forma,* quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ; et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi. Et propter hoc non convenit ordini specierum; semper enim quod naturale est prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum et ab aliis qualitatibus.

La qualité proprement dite implique un certain mode de la substance ; et comme le mode est fixé par la mesure, selon saint Augustin, la qualité est la détermination de la substance d'après une certaine mesure, relativement à telle ou telle entité. Ainsi, comme ce qui détermine la puissance de la matière dans son être substantiel forme une qualité qui est une différence de la substance : de même la chose qui détermine la puissance du sujet dans son être accidentel constitue une qualité pareillement accidentelle, qui est elle aussi une différence, comme l'enseigne le Philosophe. Or le mode ou la détermination du sujet dans son être accidentel peut se rapporter à sa nature, à l'action et à la passion, ou à la quantité. Quand ce mode ou cette détermination se rapporte à la quantité, on a la quatrième espèce de la qualité ; et comme la quantité n'emporte ni le mouvement ni l'idée du bien et du mal, cette quatrième espèce n'implique ni que le sujet est bien ou mal disposé, ni que sa disposition dure peu ou longtemps. Ensuite quand le mode ou la détermination du sujet se rapporte à l'action et à la passion, on a la deuxième et la troisième espèce de la qualité. Ces deux espèces impliquent que la disposition se perd facilement ou difficilement, qu'elle est de courte ou de longue durée ; mais elles n'impliquent pas qu'elle est bonne ou mauvaise : car les mouvements et les passions ne renferment pas l'idée de fin, et les choses sont bonnes ou mauvaises comme moyens, relativement à la fin. Enfin quand le mode ou la détermination du sujet se rapporte à la nature, on a la première espèce de la qualité, qui comprend les habitudes et les dispositions. Le Philosophe, parlant des habitudes du corps et de l'ame, dit, *Phys.*, VI, 17, qu'elles « sont des dispositions de l'être parfait tendant à un plus grand bien. » *De l'être parfait*, c'est-

---

Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiæ ; modus autem est, ut dicit Augustinus *Super Gen. ad litteram* (lib. IV, cap. 3), « quem mensura præfigit ; » unde importat quamdam determinationem secundùm aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundùm quod determinatur potentia materiæ secundùm *esse* substantiale, dicitur qualitas quæ est differentia substantiæ, id ita secundùm quod determinatur potentia subjecti secundùm *esse* accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum in V. *Metaph.* (text. 19). Modus autem sive determinatio subjecti secundùm *esse* accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti ; vel secundùm actionem et passionem, quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma, vel secundùm quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti secundùm quantitatem, sic est quarta species qualitatis ; et quia quantitas secundùm sui rationem est sine motu et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quòd aliquid sit *benè* vel *malè dispositum* neque *citò*, *vel tardè transiens*. Modus autem sive determinatio subjecti secundùm actionem vel passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quòd aliquid *facilè* vel *difficilè* fiat, vel quòd sit *citò transiens* aut *diuturnum* : non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali ; quia motus et passiones non habent rationem finis, *bonum* autem et *malum* dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est *habitus* et *dispositio*. Dicit enim Philosophus in VII. *Physic.* (text. 17 ac deinceps), loquens de habitibus animæ et corporis, quòd sunt « dispositiones quædam perfecti ad optimum. » Dico autem *perfecti*, quod est dispositum secundùm naturam ; et quia « ipsa forma et natura rei est finis, et cujus

à-dire disposé selon sa nature. Et comme « la nature et la forme constitue, toujours selon le Stagyrite, la fin que l'être se propose dans ses actes » comme type de sa perfection, la première espèce de la qualité implique que la détermination du sujet est bonne ou mauvaise, comme aussi qu'elle change facilement ou difficilement selon qu'elle a pour but le mouvement ou la production. Voilà pourquoi le Philosophe, *Metaph.*, III, 25, définit l'habitude « une qualité qui dispose l'homme bien ou mal. » Il dit ailleurs, *Ethic.*, II, 4 : « Ce sont les habitudes qui nous disposent bien ou mal relativement aux passions. » Quand la disposition de l'être est conforme à sa nature, elle offre l'idée du bien; quand elle lui est contraire, elle présente l'idée du mal. Au reste, si l'on fait de l'habitude la première espèce de la qualité, c'est que la nature a la priorité dans les choses.

Je réponds aux arguments : 1° La disposition implique l'ordre, la relation, comme nous l'avons vu dans le premier article. En conséquence on ne dit l'homme disposé par la qualité que relativement à telle et telle chose; et quand, posant le signe caractéristique de l'habitude, on ajoute qu'il est bien ou mal disposé, cela se rapporte à la nature, qui est la fin. En conséquence lorsqu'on le dit bien ou mal disposé sous le rapport de la figure, du froid et du chaud, on parle aussi relativement à la nature, *bien* et *mal* indiquant que la modification est conforme ou contraire à ses lois. D'après cela, quand on les prend dans leur conformité ou dans leur contrariété avec la nature, les figures et les qualités passibles appartiennent à l'espèce des habitudes et des dispositions : car la figure et la couleur, conformes à la nature, constituent la beauté; puis le froid et le chaud, dans les mêmes conditions, forment la santé. Aussi le Philosophe, quand il envisage le froid et le chaud sous ce point de vue, les met-il dans la première espèce de la qualité.

---

causa fit aliquid, » ut dicitur in II. *Physic.* (text. 23), ideo in prima specie consideratur et *bonum* et *malum*, et etiam *facilè* et *difficilè mobile* secundùm quòd aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in III. *Metaphys.* (text. 25) Philosophus definit habitum quòd est « dispositio secundùm quam aliquis disponitur bene vel malè. » Et in II. *Ethic.* (cap. 4 sive 5), dicit quòd « habitus sunt secundùm quos ad passiones nos habemus bene vel malè. » Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo *habitus* ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *dispositio* ordinem quemdam importat, ut dictum est (art. 1 ad 3). Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et, si addatur *bene* vel *malè* quod pertinet ad rationem habitus, oportet quòd attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundùm figuram vel secundùm calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel malè, nisi secundùm ordinem ad naturam rei, secundùm quòd est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates secundùm quòd considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones : nam figura prout convenit naturæ rei, et color pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus secundùm quòd conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo *caliditas* et *frigiditas* ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis.

2° Ce qu'on vient de lire résout la deuxième objection. D'autres y répondent autrement, comme Simplicius le remarque dans son *Commentaire.*

3° La différence marquée par cette note caractéristique : « changeant difficilement, » ne distingue pas l'habitude des autres espèces de la qualité, mais de la disposition. La disposition peut se prendre de deux manières : comme formant le genre de l'habitude, car le Philosophe, *Metaph.*, XV, la met dans sa définition ; puis comme constituant son contraire dans la division qui les sépare l'une de l'autre. Cette division se présente elle-même sous un double aspect. D'abord on peut y voir la différence du parfait à l'imparfait dans la même espèce. Sous ce point de vue, la disposition retient ce nom général, quand elle n'a pas reçu tout son développement et qu'elle peut se perdre facilement ; puis elle prend le nom d'*habitude,* quand elle a reçu son développement complet et qu'elle ne peut plus se perdre que difficilement. Alors la disposition devient habitude comme l'enfant devient homme. Ensuite on peut voir, dans notre division, deux espèces différentes d'un genre subalterne. Sous ce rapport, on appelle *dispositions* les qualités dont la nature est telle qu'elles peuvent se perdre facilement, et cela parce qu'elles ont des causes mobiles, comme la maladie et la santé ; puis on nomme *habitudes* les qualités qui ne peuvent se perdre facilement, parce qu'elles ont des causes fixes, stables, permanentes, comme les sciences et les vertus. Ainsi comprise, la disposition ne devient point habitude. Cette dernière interprétation semble avoir été celle d'Aristote. Invoquant le témoignage du langage ordinaire : On appelle *habitudes,* dit-il, les qualités qui, pour être changeantes de leur nature, ont acquis la stabilité par des causes accidentelles ; puis on nomme *dispositions* les qualités qui sont devenues fixes et permanentes de mobiles qu'elles étoient : car lorsqu'un homme

---

Unde patet solutio ad secundum, licèt à quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum.*

Ad tertium dicendum, quòd ista differentia, *difficile mobile,* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed à dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur : uno modo, secundùm quòd est genus habitus ; nam in XV. *Metaph.*, *dispositio* ponitur in diffinitione habitus ; alio modo, secundùm quòd est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi *dispositio* propriè dicta condividi contra habitum dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet *dispositio* dicatur, retinens nomen commune, quando imperfectè inest, ita quòd de facili amittatur ; habitus autem quando perfectè inest, ut non de facili amittatur ; et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui sicut diversæ species unius generis subalterni : ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundùm propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles ut ægritudo et sanitas, *habitus* verò dicantur illæ qualitates quæ secundùm suam rationem habent quòd non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiæ et virtutes. Et secundùm hoc, dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis : Unde ad hujus distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem secundùm quam qualitates quæ secundùm suam rationem sunt facilè mobiles, si ex aliquo accidenti difficilè mobiles reddantur, *habitus* dicuntur ; et e converso est de qualitatibus quæ secundùm suam rationem sunt difficilè mobiles : nam si

possède la science seulement d'une manière imparfaite et qu'il peut la perdre facilement, on dit qu'il a des dispositions à la science, plutôt qu'il n'a la science elle-même. On voit par là que le terme d'*habitude* implique l'idée d'une certaine durée, mais que le terme de *disposition* ne renferme pas cette idée comme note distinctive. Et si les caractéristiques *changeant facilement* et *changeant difficilement* n'appartiennent pas au genre de la qualité, mais au mouvement et à la passion, cela n'empêche pas qu'elles ne forment des diversités spécifiques; car, bien qu'elles se rapportent accidentellement à la qualité, elles n'en constituent pas moins des différences essentielles de ce prédicament. C'est ainsi que, dans la catégorie de la substance, on remplace souvent les différences substantielles par des différences accidentelles, qui dénoncent les principes de l'essence.

ARTICLE III.

L'habitude implique-t-elle rapport à l'acte ?

Il paroît que l'habitude n'implique pas rapport à l'acte. 1° « Tout être agit comme étant en acte, » selon l'axiome. Or le Philosophe dit, *De anima*, III, 8 : « Lorsque l'homme possède la science habituelle, il est encore en puissance, mais autrement qu'il n'y étoit auparavant. » Donc l'habitude n'implique pas rapport à l'acte.

2° Tout ce qui figure dans la définition d'une chose appartient à son essence. Or le Philosophe, *Métaph.*, V, 17, définit la puissance « le principe de l'acte : » donc être principe d'acte forme un attribut essentiel de la puissance. Or ce qui est essentiel précède ce qui est accidentel. Si donc

---

aliquis imperfectè habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quàm scientiam habere. Ex quo patet quòd nomen *habitus* diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen *dispositionis*. Nec impeditur quin secundùm hoc, *facilè et difficilè mobile* sint specificæ differentiæ, propter hoc quòd ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis : nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III.

Utrùm habitus importet ordinem ad actum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd habitus non importet ordinem ad actum. « Unumquodque enim agit secundùm quòd est actu. » Sed Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 8), quòd « cùm aliquis fit sciens secundùm habitum, est etiam tunc in potentiâ, aliter tamen quàm antè addiscere (2). » Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in diffinitione alicujus, per se convenit illi. Sed « esse principium actionis » ponitur in diffinitione potentiæ, ut patet in V. *Metaph.* (text. 17). Ergo « esse principium actus » per se convenit potentiæ. Quod autem est per se, est primum in unoquoque genere (3). Si ergo etiam

(1) De his etiam infrà paulò post, art. 4, in corp.; et qu. 50, art. 1, ad 3.

(2) Id est, *antequam addisceret*, juxta proprietatem græcæ phrasis πρὶν μαθεῖν, quam verbo tenus vetus interpres vertit, et quam sequitur S. Thomas.

(3) [illegible] ex altero infertur; nam cuilibet principio convenit quòd sit primum, ut [illegible] V. [illegible], cap. 1, [illegible] est

l'habitude étoit un principe d'acte, il s'ensuivroit qu'elle est précédée par la puissance, et dès lors elle ne constitueroit pas, avec la disposition, la première espèce de la qualité.

3° Comme la santé est quelquefois une habitude, de même aussi la maigreur et la beauté. Or ces choses ne sont point relatives à l'acte. Donc l'habitude n'est pas un principe d'action.

Mais saint Augustin dit, *De bono conjugali*, XXI : « L'habitude est ce par quoi l'homme agit quand il en est besoin. » Et le Commentateur écrit pareillement, *De anima*, III : « L'habitude est ce par quoi l'homme agit quand il veut. »

(CONCLUSION. — Puisque l'habitude se trouve en rapport intime avec la nature de l'être où elle réside, elle est nécessairement ordonnée à l'acte comme principe.)

L'habitude peut impliquer rapport à l'acte par deux choses : par sa nature et par son sujet. Eh bien, je dis d'abord que toute habitude implique rapport à l'acte par sa nature. Cette disposition, tout le monde le voit, se trouve en rapport intime avec la nature du sujet où elle réside, par cela même qu'elle lui convient ou ne lui convient pas. Or la nature qui forme dans l'être la fin de son évolution, de son développement, est elle-même ordonnée par une relation ultérieure à une autre fin qui est l'acte ou une chose produite par l'acte; l'habitude implique donc rapport non-seulement à la nature de l'être, mais encore et par une conséquence nécessaire à l'acte qui mène à la fin de la nature ou qui remplit cette fin. Aussi le Philosophe, définissant l'entité dont nous parlons, dit-il, *Metaph.*, V, 16 : « L'habitude est une qualité qui dispose l'être bien ou mal, soit en lui-même (c'est-à-dire dans sa nature), soit à l'égard d'un autre (c'est-à-dire relativement à la fin). » Ensuite il y a des habitudes qui impliquent primitivement, principalement rapport à l'acte par leur

---

habitus sit principium actus, sequitur quòd sit posterior quàm potentia : et sic non erit prima species qualitatis *habitus*, vel *dispositio*.

3. Præterea, sanitas quandoque est *habitus*, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitus quòd sit principium actus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 21), quòd « habitus est quo aliquid agitur cùm opus est ; » et Commentator dicit in III. *De anima*, quòd « habitus est quo quis agit cùm voluerit. »

(CONCLUSIO. — Cùm habitus quilibet habitudinem ad naturam importet, necesse est eum ad actum et operationem ordinari ut principium.)

Respondeo dicendum, quòd « habere ordinem ad actum » potest competere habitui, et secundùm rationem habitus, et secundùm rationem subjecti in quo est habitus. Secundùm quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundùm quòd convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem : unde habitus non solùm importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et in V. *Metaph.* (text. 16), dicitur in diffinitione habitus quòd est « dispositio, secundùm quam benè vel malè disponitur dispositum aut secundùm se (id est, secundùm suam naturam) aut ad aliud (id est, in ordine ad finem). » Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte sub-

sujet. Nous le disions à l'instant même, l'habitude est en rapport intime avec la nature du sujet où elle réside; quand donc cette nature forme une relation même avec l'acte, elle implique primordialement rapport à l'acte. Or l'essence et la nature de la puissance est d'être un principe d'acte : donc toute habitude qui a une puissance pour sujet implique principalement rapport à l'acte (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme qualité, l'habitude est un certain acte, et dès-lors elle peut être un principe d'opération, mais elle est en puissance à l'égard de l'opération même. Aussi, comme on le voit dans le Philosophe, l'habitude s'appelle-t-elle *l'acte premier*, et l'opération *l'acte second.*

2° Par son essence, l'habitude ne regarde pas la puissance, mais la nature; et comme la nature précède l'action qui est l'objet de la puissance, l'habitude figure avant la puissance dans les espèces de la qualité.

3° La santé est une habitude, ou si l'on veut une disposition habituelle qui se rapporte à la nature. Cependant, comme la nature est principe d'acte, la santé implique conséquemment, secondairement rapport à l'acte. C'est ce qui fait écrire au Philosophe, *De hist. anim.*, X, 1 : « On dit l'homme ou tel et tel membre sain, lorsqu'ils peuvent accomplir les opérations du membre ou de l'homme sain. » Il en est de même de la maigreur et de la beauté.

(1) Les facultés se rapportent à l'acte; bien mieux, elles ne sont autre chose qu'un rapport à l'acte : donc l'habitude dispose nécessairement les facultés à l'acte; donc elles impliquent rapport à cette entité.

---

jecti in quo sunt, primò et principaliter important ordinem ad actum. Quia, ut dictum est (art. 2), habitus primò et per se importat habitudinem ad naturam rei : si igitur natura rei in qua est habitus consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quòd habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quòd natura et ratio potentiæ est ut sit principium actûs : unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum

Ad primum ergo dicendum, quòd habitus est actus quidam in quantum est qualitas, et secundùm hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus*, ut patet in II. *De anima* (text. 5).

Ad secundum dicendum, quòd non est de ratione habitus, quòd respiciat potentiam, sed quòd respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quàm potentia.

Ad tertium dicendum, quòd sanitas dicitur *habitus*, vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est; in quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X *De historia animalium* (cap. 1), quòd « homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani. » Et est simile in aliis.

ARTICLE IV.

Est-il nécessaire qu'il y ait des habitudes?

Il paraît qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait des habitudes. 1° Comme nous l'avons vu dans le deuxième article, l'habitude est une qualité qui dispose bien ou mal à l'égard d'une chose. Or l'être est bien ou mal disposé par sa forme, car c'est la forme qui constitue le bon, de même que l'être. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait des habitudes.

2° L'habitude implique rapport à l'acte. Or la puissance est à elle seule le principe de l'acte; car les puissances naturelles agissent indépendamment de l'habitude. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait des habitudes.

3° La puissance se rapporte au bien et au mal, de même que l'habitude. Donc les facultés suffisent; donc les habitudes sont inutiles.

Mais « les habitudes sont des perfections, » comme le dit le Philosophe, *Phys.*, VII, 17. Or les perfections sont absolument nécessaires, puisqu'elles impliquent l'idée de fin (1). Donc les habitudes sont aussi nécessaires.

(Conclusion. — Comme la nature et les actes d'un grand nombre d'êtres ne peuvent être déterminés que par le concours de plusieurs choses susceptibles de modifications diverses, il faut qu'il y ait des habitudes qui les déterminent.)

Comme nous l'avons vu dans les deux derniers articles, l'habitude est une disposition qui se rapporte à la nature, puis à l'opération ou à la fin;

(1) Ainsi, d'une part, la science, la vertu, la justice sont des habitudes et tout ensemble des perfections; d'une autre part, la justice est la fin de l'ame, la vertu la fin de la volonté et la science la fin de l'intelligence.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit necessarium esse habitum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel malè ad aliquid; sicut dictum est (art. 2). Sed per suam formam aliquid bene vel malè disponitur; nam secundùm formam aliquid est *bonum*, sicut et *ens*. Ergo nulla necessitas est habitum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed *potentia* importat principium actus sufficienter; nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad *bonum* et ad *malum*, ita et habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum est habitum esse.

Sed contra est, quòd « habitus sunt perfectiones quædam, ut dicitur in VII. *Physic.* Sed perfectio est maximè necessaria rei, cùm habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

(Conclusio. — Cùm multa reperiantur quorum naturæ et operationes plura requirant, quæ variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse quibus talia commensurarentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 2 et 3), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus secun-

(1) De his etiam qu. 20, de verit., art. 2; et qu. 1, de virtutibus, art. 1, tum in corp., tum etiam ad 11 et 13; et qu. 2, art. 2, in corp.

c'est une qualité qui dispose bien ou mal relativement à une chose. Que faut-il pour qu'un être ait besoin d'être ainsi disposé? Trois choses. D'abord il faut que le sujet diffère de l'objet, de telle sorte que l'un soit à l'autre comme la puissance est à l'acte. Supposé donc un être non composé de puissance et d'acte, dont la substance soit l'opération et qui n'ait d'autre fin que lui-même : cet être, et tel est Dieu, n'aura point l'habitude ou la disposition. Ensuite il faut que le sujet en puissance à l'égard de l'objet, puisse être déterminé de plusieurs manières à des choses diverses. Quand donc un être est en puissance à l'égard d'une chose, mais seulement à l'égard de cette chose-là, il n'admet pas non plus l'habitude, parce que sa nature le dispose convenablement à l'acte ou à la fin. En conséquence, comme la matière sidérale est en puissance, ainsi que nous l'avons vu dans la première partie de cet ouvrage, uniquement à l'égard de la forme qu'elle présente aux regards, point d'habitude dans les corps célestes, point de disposition, pas même à l'acte, puisqu'il ne peut y avoir là qu'un seul mouvement. Enfin le sujet en puissance à l'égard de plusieurs choses, doit être disposé bien ou mal à la forme ou à l'acte par le concours de plusieurs principes qui peuvent être combinés de diverses manières. Ainsi les propriétés des éléments simples, ne pouvant avoir qu'un mode dans les corps, s'appellent *qualités*, et non pas habitudes ou dispositions; mais on nomme *dispositions* ou *habitudes* la santé, la beauté, et les choses pareilles qui impliquent certaines proportions de plusieurs choses susceptibles d'être combinées diversement. Voilà pourquoi le Philosophe dit, *Metaph.*, V. 24 : « L'habitude est une disposition, et la disposition est l'ordre que forment les parties d'une chose relativement au lieu, à la puissance et à l'espèce. » Or la nature et

---

dùm quàm bene vel malè aliquid ad hunc disponitur. Ad hoc autem quòd aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primò quidem, ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundò requiritur quòd id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quòd non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cœleste sit compositum ex materia et forma, cùm illa materia non sit potentia ad aliam formam, ut in primo dictum est (seu I part., qu. 66, art. 3), non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem, quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertiò requiritur quòd plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur benè vel malè ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundùm unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones* vel *habitus*, sed *simplices qualitates*: dicimus autem *dispositiones* vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V. *Metaph.* (text. 24 et 25), quod « habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundùm locum, vel secundùm potentiam, vel secundùm speciem, » ut supra dictum (art. 1). Quia igitur multa sunt en-

les actes d'un très-grand nombre d'êtres ne peuvent recevoir leur détermination que du concours de plusieurs choses susceptibles de diverses combinaisons : donc les habitudes sont nécessaires.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute la forme perfectionne la nature, mais il faut que le sujet soit disposé à la recevoir. Et cette forme, impliquant rapport à la nature, est ordonnée ultérieurement à l'acte, qui est la fin ou le moyen d'y parvenir. Quand la forme ne se rapporte qu'à un seul acte, elle n'a besoin d'y être déterminée par aucune disposition; mais quand elle peut opérer de diverses manières, comme l'ame humaine, il faut qu'elle soit déterminée à l'opération par l'habitude.

2° Quelquefois la puissance se rapporte à plusieurs choses, et pour lors il faut qu'elle soit déterminée par un principe étranger; d'autres fois elle ne se rapporte qu'à une seule chose, et dans cette hypothèse elle n'a pas besoin de l'habitude pour la déterminer. Ainsi les forces naturelles, n'impliquant qu'une chose dans leurs rapports, accomplissent leurs opérations sans le secours de l'habitude.

3° La même habitude ne se rapporte pas, comme nous le verrons plus tard, au bien et au mal; mais la même puissance se rapporte à ces deux choses (1); il faut donc que les puissances ou facultés soient déterminées au bien par les habitudes.

(1) Le vice et la vertu sont deux habitudes, et la volonté une puissance. Or la vertu se rapporte au bien, le vice au mal et la volonté à tous les deux.

---

tium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd per formam perficitur natura rei; sed oportet quòd in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulteriùs ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Et siquidem habeat forma determinata unam tantùm operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam; si autem sit talis forma quæ possit diversimodè operari, sicut est anima, oportet quòd disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quòd potentia quandoque se habet ad multa; et ideo oportet quòd aliquo alio determinetur; si verò sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundùm seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quòd non idem habitus se habet ad *bonum* et *malum*, sicut infra patebit (qu. 54, art. 3); eadem autem potentia se habet ad *bonum* vel *malum*; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad *bonum*.

QUESTION L.

Du sujet des habitudes.

Nous passons au sujet des habitudes.

On demande six choses ici : 1° Y a-t-il des habitudes dans le corps ? 2° Les habitudes sont-elles dans l'essence ou dans les facultés de l'âme ? 3° Peut-il y avoir des habitudes dans la partie sensitive de l'ame ? 4° Y a-t-il des habitudes dans l'intelligence ? 5° Y a-t-il des habitudes dans la volonté ? 6° Enfin les anges ont-ils des habitudes ?

ARTICLE I.

Y a-t-il des habitudes dans le corps ?

Il paroît qu'il n'y a pas d'habitudes dans le corps. 1° Le Commentateur d'Aristote, Averrhoës dit, *De anima*, III, 49 : « L'habitude est ce par quoi l'homme agit, quand il veut. » Or les actions du corps ne sont pas soumises à la volonté, puisqu'elles procèdent de la nature. Donc il n'y a point d'habitudes dans le corps.

2° Toutes les dispositions du corps changent facilement. Or l'habitude est une qualité qui change difficilement. Donc le corps ne peut avoir aucune habitude.

3° Toutes les dispositions du corps sont soumises à l'altération. Or l'altération ne règne que dans la troisième espèce de la qualité, qui se distingue de l'habitude par division. Donc le corps n'a pas d'habitudes.

Mais le Philosophe dit, *De prædicam.*, que « la santé et la maladie inguérissable, siégeant dans le corps, sont des habitudes (1). »

(1) Voici les paroles d'Aristote : « L'habitude et la disposition diffèrent comme il suit : L'habitude, par exemple la science et la vertu, est plus permanente et plus durable ; mais la

---

QUÆSTIO L.

De subjecto habituum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto habituum.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm in corpore sit aliquis habitus. 2° Utrùm anima sit subjectum habitus secundùm suam essentiam, vel secundùm suam potentiam. 3° Utrùm in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. 4° Utrùm in ipso intellectu sit aliquis habitus. 5° Utrùm in voluntate sit aliquis habitus. 6° Utrùm in substantiis separatis.

ARTICULUS I.

Utrùm in corpore sit aliquis habitus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III. *De anima*, « habitus est quo quis agit cùm voluerit. » Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cùm sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facilè mobiles. Sed habitus est « qualitas difficilè mobilis. » Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra *habitum*. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est, quòd Philosophus in *Prædicamentis* sanitatem corporis vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

(CONCLUSION. — Les habitudes qui disposent à l'opération, ne sont pas principalement dans le corps comme dans leur sujet; mais les habitudes qui disposent le sujet à la forme, sont dans le corps comme des dispositions habituelles.)

D'après ce que nous avons vu dans la question précédente, les habitudes sont des qualités qui disposent le sujet potentiel à la forme ou à l'opération. D'abord, quand elles disposent à l'opération, les habitudes ne sont pas principalement, primitivement dans le corps comme dans leur sujet. En effet toute opération corporelle a son principe ou dans une qualité naturelle du corps, ou dans l'ame motrice du corps. Lorsque les opérations trouvent leur principe dans la nature, le corps n'y est pas disposé par l'habitude; car les forces naturelles ne sont déterminées qu'à une seule chose dans leurs rapports, et nous savons que la disposition habituelle requiert un sujet en puissance à l'égard de plusieurs choses. Quant aux opérations qui procèdent de l'ame par le corps, elles appartiennent primitivement à l'ame, puis au corps secondairement. Or les habitudes suivent fidèlement les actions, de telle sorte que « les actions semblables produisent des habitudes semblables, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 1 et 2. En conséquence les habitudes qui disposent aux opérations des deux parties de nous-mêmes, siégent primitivement dans l'ame et secondairement dans le corps, parce qu'elles donnent aux organes l'aptitude et l'inclination nécessaires pour servir l'ame promptement dans ses actes. — Maintenant si nous revenons aux habitudes qui disposent le sujet à la forme, nous devons dire qu'elles peuvent siéger dans le corps, parce qu'il est à l'ame comme le sujet à la forme : ainsi la santé,

disposition, telle que la maladie et la santé, est plus changeante et plus passagère. En effet l'homme passe promptement du froid au chaud, de la santé à la maladie; mais d'autres choses s'enracinent si profondément dans l'ame, qu'on ne peut les en arracher sans de grands efforts. » On voit, par là, que la maladie et la santé sont plutôt des dispositions que des habitudes. Notre saint auteur parle de la maladie inguérissable, et permanente par cela même. D'ailleurs nous l'entendrons dans un instant sur ce sujet.

(CONCLUSIO. — Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto; ut verò disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quædam dispositiones illius.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 49, art. 3 et 4), habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem. Secundùm ergo quòd habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt à natura, non disponitur corpus per habitum; quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum, dictum est autem (qu. 49, art. 4), quod habitualis dispositio requiritur, ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes verò quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundariò verò ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde « ex similibus actibus similes habitus causantur, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1 et 2). Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore verò possunt esse secundariò, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad promptè deserviendum operationibus animæ. Si verò loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod

la beauté et les qualités pareilles reçoivent le nom de *dispositions habituelles*. Toutefois ces choses-là ne présentent pas l'idée parfaite d'habitude, parce que les causes qui les produisent sont mobiles de leur nature. Comme le rapporte Simplicius dans son *Commentaire*, Alexandre ne mettoit dans le corps ni l'habitude, ni la disposition, ni aucune qualité de la première espèce, mais il les attribuoit toutes à l'ame : Quand Aristote parle dans les *Prédicaments*, disoit-il, de la santé et de la maladie, il ne les présente pas comme appartenant à la première espèce de la qualité, mais il les apporte en exemple, dans le but de mieux faire entendre sa pensée; il veut dire que les dispositions, les habitudes et les choses semblables peuvent changer facilement ou difficilement, de même que la maladie et la santé. Cette interprétation ne peut s'admettre : d'une part, le Philosophe parle de la même manière, par amplification, de la maladie et de la santé, de la science et de la vertu; d'une autre part, il range formellement, *Phys.*, VII, 17, la beauté et la santé parmi les habitudes.

Je réponds aux arguments : 1° Les prémisses de l'argument partent de l'habitude qui dispose à l'opération, puis des actes qui procèdent de la nature; mais elles passent sous silence les actions qui sont produites par l'ame, et dont le principe est la volonté même (1).

2° La mobilité des causes corporelles ne permet pas de dire, absolument, que les dispositions du corps changent avec peine; on ne peut le dire que relativement, soit en les comparant à d'autres dispositions, soit en les supposant dans un sujet dont on ne peut les séparer tant qu'il subsiste. Au contraire, les qualités de l'ame se disent purement et simple-

(1) La majeure ainsi conçue : « L'habitude est ce par quoi l'homme agit quand il veut, » excipe de l'habitude qui dispose aux actions dépendant de la volonté. La mineure : « Les actions du corps ne sont pas soumises à la volonté, » part des actes produits par la nature, qui échappent au libre arbitre. Enfin la conclusion : « Il n'y a point d'habitude dans les corps, » confond les deux sortes d'actes dont il est parlé dans les prémisses.

comparatur ad animam, sicut subjectum ad formam : et hoc modo sanitas et pulchritudo et hujusmodi *habituales dispositiones* dicuntur. Non tamen perfectè habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander verò posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in *Commento Prædicamentorum*; sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantùm ad animam, et quod Aristoteles inducit in *Prædicamentis* de sanitate et ægritudine, non induci quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli; ut sit sensus, quòd sicut ægritudo et sanitas possunt esse facilè vel difficilè mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur *habitus* et *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis, quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate et ægritudine, et de virtute et de scientia; tum quia in VII. *Physic.* (text. 17), ponit expressè inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu, secundùm quòd est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt à natura; non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd dispositiones corporales non sunt simpliciter difficilè mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficilè mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante amoveri non possunt, vel quia sunt difficilè mobiles per comparationem

ment, sans restriction, difficiles à changer, parce que leur sujet est fixe, stable, permanent. En conséquence, tandis que le Philosophe donne sans réserve le nom d'*habitude* aux qualités de l'ame, il ne dit pas de la santé : « Elle est une habitude, » mais : « Elle est comme une habitude (1). »

3° Entre les dispositions corporelles qui appartiennent à la première espèce de la qualité et les entités qui forment la troisième espèce, il y a cette différence, selon quelques auteurs, que les unes ont trouvé la stabilité dans leur entier développement, tandis que les autres impliquent une sorte de mouvement, de devenir, de production. C'est de là qu'elles portent le dénominatif de *passion;* et quand elles ont acquis leur forme parfaite, elles passent de la troisième dans la première catégorie de la qualité. Simplicius réfute cette théorie; il fait observer que, si l'on admettoit un pareil déclassement, la caléfaction seroit dans la troisième espèce et la chaleur dans la première, ce qui contredit l'enseignement d'Aristote sur le dernier point. Porphyre établit une autre distinction, que rapporte le même Simplicius. Il dit : La passion et la qualité passible diffèrent de la disposition et de l'habitude dans les corps, par le degré de développement, par le relâchement et l'intensité. Quand un objet reçoit la chaleur, mais qu'il ne peut encore échauffer un autre objet, il y a passion si l'effet passe rapidement, qualité passible s'il reste; quand l'objet reçoit assez de chaleur pour en échauffer un autre, la disposition se révèle; puis quand il va jusqu'à ne pouvoir changer d'état que difficilement, l'habitude naît à l'existence. Ainsi la disposition forme l'évolution complète de la passion ou de la qualité passible, et l'habitude est le perfectionnement de la disposition. Simplicius réfute encore ce système : Le relâchement et l'intensité, le développement dont on nous

(1) Le Philosophe dit : « On peut l'appeler comme une habitude, ὡς ἕξιν. »

---

ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficilè mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quòd sanitas difficilè mobilis simpliciter sit habitus, sed quòd est *ut habitus*, sicut græcè habetur; qualitates autem animæ dicuntur simpliciter *habitus.*

Ad tertium dicendum, quòd dispositiones corporales, quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt à qualitatibus tertiæ speciei in hoc quod qualitates tertiæ speciei sunt ut in *fieri* et ut in motu. Unde dicuntur *passiones* vel *passibiles qualitates;* quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in *Commento Prædicamentorum:* quia secundùm hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quòd *passio* vel *passibilis qualitas*, et *dispositio* et *habitus* differunt in corporibus secundùm intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem, secundùm *calefieri* tantùm, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio* si sit citò transiens, vel *passibilis qualitas* si sit manens; quando autem jam ad hoc perducitur, quòd potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio ;* si autem ulteriùs in tantum confirmetur quòd sit difficile mobilis, tunc erit *habitus.* Ut sic *dispositio* sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius : quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species

parle, dit-il, n'implique aucune diversité dans la forme, mais seulement dans sa participation; cela ne distingue donc pas les espèces de la qualité. Il faut donc admettre une autre explication. Comme nous l'avons vu précédemment, la commensuration des qualités passibles, leur détermination selon la convenance de la nature forme une véritable disposition. Quand donc l'altération naît dans ces qualités (qui sont le chaud et le froid, le sec et l'humide), l'altération se manifeste aussi, par une suite nécessaire, dans la maladie et dans la santé. On voit donc que les habitudes et les dispositions corporelles ne s'altèrent pas par elles-mêmes, mais par accident.

ARTICLE II.

Les habitudes sont-elles dans l'essence ou dans les facultés de l'ame?

Il paroît que les habitudes sont plutôt dans l'essence que dans les facultés de l'ame. 1° Les habitudes et les dispositions se rapportent, comme nous l'avons vu dans la question précédente, à la nature. Or l'ame constitue la nature non par ses facultés, mais par son essence; car c'est par son essence qu'elle est la nature et la forme du corps. Donc les habitudes sont dans l'essence, et non dans la puissance de l'ame.

2° Les accidents n'ont pas d'accident. Or les habitudes sont des accidents, et les facultés de l'ame sont du genre des accidents. Donc les habitudes ne sont pas dans les facultés de l'ame.

3° Le sujet précède ce qu'il renferme. Or les habitudes précèdent la puissance, puiqu'elles appartiennent à la première espèce de la qualité et que la puissance est dans la deuxième. Donc les habitudes ne sont pas dans les facultés de l'ame comme dans leur sujet.

---

qualitatis. Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut supra dictum est (qu. 49, art. 2, ad 1), commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundùm convenientiam ad naturam, habent rationem *dispositionis*. Et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles (quæ sunt calidum, frigidum, humidum, et siccum), fit ex consequenti alteratio secundùm ægritudinem et sanitatem. Primò autem et per se non est alteratio secundùm hujusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULUS II.

Utrùm anima subjectum sit habitûs secundùm suam essentiam vel secundùm suam potentiam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd habitus sint in anima magis secundùm essentiam, quàm secundùm potentiam. *Dispositiones* enim et *habitus* dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est (qu. 49, art. 3). Sed natura magis attenditur secundùm essentiam animæ, quàm secundùm potentias; quia anima secundùm suam essentiam est natura corporis talis, et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundùm ejus essentiam, et non secundùm potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens; sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est (scilicet I. part., qu. 77 art. 1). Ergo habitus non est in anima ration suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cùm pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quàm potentia quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, art. 3, ad 1 et 5.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, I, cap. ult., met des habitudes diverses dans les diverses parties de l'ame (1).

(CONCLUSION. — Puisque l'ame est le principe des opérations par ses facultés, c'est dans ses facultés que résident les habitudes.)

Nous devons le répéter, les habitudes se rapportent à la nature ou à l'opération. Or les habitudes qui se rapportent à la nature ne peuvent être dans l'ame, du moins quand on parle de la nature humaine, parce que l'ame en est la forme complétive; sous ce point de vue, le corps a plutôt des habitudes relativement à l'ame, que l'ame relativement au corps. Mais si l'on parle de cette nature supérieure dont l'homme peut recevoir la participation (conformément à cette parole, II *Pierre*, I, 4 : « Afin que nous devenions participants de la nature divine »), rien n'empêche que l'ame n'ait dans son essence, comme nous le verrons plus loin, telle ou telle qualité habituelle, par exemple la grace. Maintenant, l'habitude qui se rapporte à l'opération se trouve surtout dans l'ame; car l'ame n'est pas déterminée à une seule chose, mais à plusieurs, et c'est là, comme nous l'avons vu précédemment, une des conditions de l'habitude. Et puisque l'ame produit l'opération par ses puissances, c'est dans les puissances de l'ame que les habitudes résident sous ce rapport.

Je réponds aux arguments : 1° L'essence de l'ame appartient à la nature humaine, non pas comme le sujet qui doit être disposé à la forme, mais comme la forme et la nature à laquelle le sujet est disposé.

2° L'accident ne peut être par lui-même le sujet d'un autre accident.

(1) Le Philosophe distingue deux parties dans l'ame : la partie raisonnable et la partie non raisonnable, c'est-à-dire la partie qui renferme la raison et la partie qui ne l'a pas dans son propre domaine ; puis il continue : « Il y a pareillement deux sortes de vertus : les vertus intellectuelles et les vertus morales; ainsi l'on appelle la sagesse et la prudence vertus intellectuelles, et l'on donne le nom de vertus morales à la tempérance et à la libéralité. » Il y a donc des vertus dans les deux parties de notre être spirituel, vertus intellectuelles dans l'intelligence et vertus morales dans la volonté. Or les vertus sont, quoi? des habitudes.

Sed contra est, quòd Philosophus in I. *Ethic.*, ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

(CONCLUSIO. — Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundùm hoc habitus sunt in anima secundùm potentias.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 49, art. 2, ad 3), *habitus* importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundùm quòd habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur; quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ : unde secundùm hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quàm in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundùm illud II. *Petr.*, I : « Ut simus consortes naturæ divinæ, » sic nihil prohibet in anima secundùm suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infrà dicetur (qu. 110, art. 4). Si verò accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maximè habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas; quod requiritur ad habitum, ut suprà dictum est (qu. 49, art. 2). Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundùm hoc habitus sunt in anima secundùm suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quòd essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura, ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quòd accidens per

Mais comme il règne un certain ordre, une sorte de subordination dans cette catégorie de l'être, quand une modalité accidentelle se trouve en quelque sorte sous une autre, on la conçoit comme son support, et voilà comment on dit qu'un accident sert de sujet à un accident, par exemple la superficie à la couleur. La puissance peut donc être, sous ce rapport, le sujet de l'habitude.

3° L'habitude qui se rapporte à la nature précède la puissance ; puis la puissance vient après la nature, puisqu'elle se rapporte toujours à l'opération, et que l'opération trouve son principe dans la nature. Or l'habitude qui a son sujet dans la puissance ne se rapporte pas à la nature, mais à l'opération ; elle vient donc après la puissance. On peut dire aussi que l'habitude marche avant la puissance comme le complet marche avant l'incomplet, l'acte avant la faculté ; car l'acte a la priorité sur la puissance dans l'ordre de la nature, quoique la puissance revendique ce rang dans l'ordre du temps et de l'effet.

ARTICLE III.

Peut-il y avoir des habitudes dans la partie sensitive de l'ame?

Il paroît qu'il ne peut y avoir aucune habitude dans la partie sensitive de l'ame. 1° Les puissances de la partie sensitive de l'ame sont, tout comme celles de la partie nutritive, privées de la raison. Or les puissances de la partie nutritive n'ont point d'habitudes. Donc les puissances de la partie sensitive n'en ont pas non plus.

2° Les facultés sensitives sont communes à l'homme et à la brute. Or la brute n'a point d'habitudes, parce qu'elle est privée de la volonté, qui

---

se non potest esse subjectum accidentis; sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum secundùm quòd est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius, et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris. Et hoc modo potest potentia esse subjectum habitûs.

Ad tertium dicendum, quòd *habitus* præmittitur potentiæ secundùm quòd importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cùm natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem : unde est posterior potentiâ. Vel potest dici quòd habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto et actus potentiæ ; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 13 ac deinceps, ut et lib. VII, text. 17).

ARTICULUS III.

Utrùm in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis, et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus; quia non est in eis voluntas, quæ in diffinitione habitûs ponitur, ut suprà

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 1; ut et dist. 33, qu. 2, art 4; et qu. 1, de verit., art. 1.

entre dans la définition de cette qualité (1). Donc il n'y a point d'habitudes dans les facultés sensitives.

3° Les habitudes de l'ame sont la science et la vertu ; deux choses qui se rapportent, l'une à la puissance perceptive, l'autre a la puissance appétitive. Or les puissances sensitives n'ont pas la science, car elles ne peuvent saisir les choses universelles qui en forment l'objet. Donc elles n'ont pas non plus la vertu ; donc elles n'ont aucune des habitudes de l'ame.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III, **13** : « Il y a des vertus (savoir la tempérance et la force) qui appartiennent à la partie privée de la raison. »

(Conclusion. — Quand les puissances sensitives agissent par l'instinct de la nature, elles n'ont pas d'habitudes; mais elles peuvent en avoir, quand elles agissent sous l'empire de la raison.)

On peut considérer les facultés sensitives sous un double aspect : comme agissant par l'instinct de la nature, et comme agissant par l'ordre de la raison. Sous le premier rapport, en tant qu'elles agissent par l'instinct de la nature, les puissances sensitives sont, comme la nature elle-même, ordonnées à une seule chose, et dès-lors elles ne peuvent avoir aucune habitude, pas plus que les puissances naturelles. Mais sous le second point de vue, en tant qu'elles agissent par l'ordre de la raison, les puissances sensitives peuvent avoir des habitudes qui les disposent bien ou mal à l'égard des choses.

Je réponds aux arguments : **1°** Les forces de la partie nutritive ne sont pas soumises par la nature à l'empire de la raison, et dès-lors elles n'ont point d'habitudes; mais les facultés sensitives doivent dans l'ordre de la nature obéir à la raison, et de ce moment elles peuvent avoir des habi-

(1) Le commentateur d'Aristote, Averrhoës dit, *De anima*, III : « L'habitude est ce par quoi l'homme agit quand il veut. » Nous avons déjà lu ce texte dans une discussion précédente.

---

dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes ; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cùm scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethicor.*, quòd « aliquæ virtutes (scilicet temperantia et fortitudo) sunt irationabilium partium. »

(Conclusio. — In potentiis sensitivis prout ex instinctu naturæ operantur non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis judicio.)

Respondeo dicendum, quòd vires sensitivæ dupliciter possunt considerari : uno modo secundùm quòd operantur ex instincti naturæ ; alio modo, secundùm quod operantur ex imperio rationis. Secundùm igitur quòd operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura ; et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis secundùm quòd extinctu naturæ operantur. Secundùm verò quòd operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt ; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut malè ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio

tudes. Car, par cela qu'elles suivent les ordres de la raison, elles méritent jusqu'à certain point, dit le Philosophe, le titre de *facultés raisonnables*.

2° Quand les animaux purs sont abandonnés à eux-mêmes, ils n'agissent point par l'ordre de la nature, mais par l'instinct de la nature; sous ce rapport, ils n'ont pas d'habitudes relatives à l'opération, mais seulement des dispositions qui se rapportent à la nature, comme la santé et la beauté. Cependant comme ils reçoivent de la raison de l'homme, par une sorte de coutume, des inclinations qui les disposent à telle et telle action plutôt qu'à telle et telle autre, on peut leur accorder à certains égards des qualités habituelles. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, *Quæst.*, LXXXIII, 36 : « Nous voyons les animaux les plus farouches, cédant à la crainte de la douleur, se détourner des choses qui leur plaisent le plus; et quand cette inclination est devenue comme une coutume, nous disons qu'ils sont apprivoisés et domptés. » Toutefois nous chercherions vainement dans la brute une condition qui paroît tenir à l'essence de l'habitude, savoir l'usage de la volonté, car elle n'a pas le pouvoir d'user ou de ne pas user. Nous ne pouvons donc lui prêter des habitudes proprement dites.

3° D'après les lois de la nature, « l'appétit sensitif reçoit le mouvement de l'appétit raisonnable, » comme le dit le Philosophe; puis les facultés raisonnables de la perception le reçoivent des facultés sensitives. Il faut donc mettre les habitudes dans les facultés sensitives de l'appétit, plutôt que dans les facultés sensitives de la perception; car les facultés sensitives de l'appétit ont des habitudes, par cela même qu'elles agissent sous l'empire de la raison. Nous pouvons cependant reconnoître, dans les facultés sensitives de la perception intérieure, certaines habitudes qui dis-

---

rationis; et ideo in eis esse possunt aliqui habitus. Nam secundùm quò obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in I. *Ethic.* dicitur (versùs finem).

Ad secundum dicendum, quòd vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationem; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus *habitus* quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstionum* (quæst. 36), quòd « videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterrere (1), dolorum metu; quod cùm in earum consuetudinem vertitur, domitæ et mansuetæ vocantur. » Deficit tamen ratio *habitus* quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo propriè loquendo in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quòd « appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 57); sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere à viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quòd habitus sint in viribus sensitivis appetitivis, quàm in viribus sensitivis apprehensivis, cùm in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundùm quòd operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundùm quos

(1) Ut in originali textu Augustini et similiter in manuscripto *Summæ*, non ut priùs hìc et in aliis passim impressis, *abstinere*.

posent l'homme au bon usage de la mémoire, de la pensée ou de l'imagination; car ces dernières puissances agissent, elles aussi, par l'ordre de la raison; et le Philosophe dit, *De memoria*, III : « La coutume contribue beaucoup à la force de la mémoire. » Quant aux facultés de la perception extérieure, comme la vue, l'ouïe et les autres, elles ne sont pas susceptibles d'habitudes; mais leur nature les dispose aux actes déterminés qui leur sont prescrits. Nous devons en dire autant des membres du corps : les habitudes qui les régissent ne sont point en eux, mais dans les forces qui leur impriment le mouvement.

ARTICLE IV.

Y a-t-il des habitudes dans l'intelligence?

Il paroît qu'il n'y a point d'habitude dans l'intelligence. 1° Les habitudes suivent les opérations, comme nous l'avons vu dans le premier article. Or, selon le Philosophe, les opérations de l'homme sont communes à l'ame et au corps; donc les habitudes appartiennent également à ces deux parties de nous-mêmes. Mais « l'intelligence n'appartient pas au corps : » le Philosophe l'enseigne formellement. Donc l'intelligence n'est le sujet d'aucune habitude.

2° « Quand une chose est dans une autre chose, elle y est selon le mode de cette chose. » Or ce qui est une forme sans matière est acte pur, et ce qui est composé d'une forme et d'une matière est acte et puissance tout à la fois : donc ce qui est en puissance et tout ensemble en acte ne peut être dans ce qui est une simple forme, mais il est toujours dans ce qui est composé d'une matière et d'une forme. Mais l'intelligence est une forme sans matière : donc les habitudes, qui ont l'acte et la puissance tout à la fois, puisqu'elles forment comme l'intermédiaire entre ces deux entités,

---

homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus : unde etiam Philosophus dicit lib. *De memoria* (cap. 3), quòd « consuetudo multùm operatur ad bene memorandum, » quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores (ut visus et auditus et hujusmodi) non sunt susceptivæ aliquorum habituum, sed secundùm dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV.

Utrùm in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in intellectu non sunt aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (art. 1). Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur in I. *De anima* (text. 12 et 66). Ergo et habitus. « Sed intellectus non est actus corporis, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 6). Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, « omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. » Sed id quod est forma sine materia, est actus tantùm; quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul : ergo in eo quod est forma tantùm, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solùm in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia : ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrum-

(1) De his etiam infrà, qu. 51, art. 3; et qu. 53, art. 1; et qu. 56, art. 5; et qu. 67, art. 2; et qu. 20, de verit., art. 2.

ne peuvent être dans l'intelligence, mais seulement dans l'être complet, qui est composé d'une ame et d'un corps.

3° Comme le dit le Philosophe, *Metaph.*, V, 25, « L'habitude est une qualité qui dispose bien ou mal à une chose. » Or ce qui dispose l'homme bien ou mal aux actes de l'intelligence, c'est l'état de son corps; et voilà pourquoi le Philosophe écrit encore, *De anima*, II, 94 : « La délicatesse des organes rend aptes aux travaux de l'esprit. » Donc les habitudes intellectuelles ne sont pas dans l'intelligence séparée des organes, mais dans quelque faculté qui a pour siége une partie du corps.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, VI, 2, 3, 8 et 9, met dans la partie intellective de l'ame « la science, la sagesse et l'entendement (1) qui est la connoissance habituelle des principes. »

(Conclusion. — Quelques habitudes, comme la science, la sagesse et l'entendement sont dans l'intelligence, puisque leurs opérations lui appartiennent.)

Les philosophes ont eu diverses opinions sur le point qui nous occupe. Quelques-uns, n'admettant (2) qu'un seul et même intellect possible dans tous les hommes, ont dit que les habitudes intellectuelles ne sont pas dans l'intelligence même, mais dans les facultés sensitives de la perception intérieure. Cette doctrine étoit nécessaire dans leurs principes. Il est constant que les hommes diffèrent, sous le rapport de l'intelligence, par des habitudes différentes; on ne peut donc pas mettre directement ces habitudes dans une seule et même puissance, une numériquement, commune à tous les membres de la race humaine; si donc vous admettez un seul intellect, toujours un dans tous les hommes, les habitudes cognitives qui les distinguent ne pourront plus résider dans l'intelligence comme

(1) Ce mot doit se prendre, là, non pour la faculté, mais pour l'effet; il dénote l'intellection des premiers principes.

(2) Cette opinion est celle d'Averrhoës. Saint Thomas l'a réfutée I p., LXXVI, 2.

---

que existens, non potest esse in intellectu, sed solùm in conjuncto (1), quod est compositum ex anima et corpore.

3. Prætcrea, habitus est « dispositio secundùm quam aliquis bene vel malè disponitur ad aliquid, » ut dicitur in V. *Metaph.* (text. 25). Sed quòd aliquis bene vel malè sit dispositus ad actum intellectùs, provenit ex aliqua corporis dispositione; unde etiam in II. *De anima* dicitur (text. 94), quòd « molles carne beneaptos mente videmus. » Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed contra est, quod Philosophus ponit in VI. *Ethic.*, « scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, » in ipsa intellectiva parte animæ.

(Conclusio. — Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia et intellectus, cùm horum operatio intellectui competat.)

Respondeo dicendum, quòd circa habitus cognoscitivos diversimodè sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quòd habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quòd homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directè poni in eo quod unum numero existens, est omnibus hominibus commune; unde si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundùm quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possi-

(1) Quod sic propter conjunctionem quam continet partium appellatur.

dans leur sujet, elles auront nécessairement pour siége les principes qui se diversifient dans les individus, c'est-à-dire les facultés sensitives de la perception intérieure.

Cette doctrine ne peut s'admettre. D'abord elle est contraire à l'enseignement d'Aristote. Il est clair que les facultés sensitives n'ont pas la raison par essence, mais par participation. Or le Philosophe met les vertus intellectuelles, la sagesse, la science et l'entendement, dans un principe qui a la raison par essence; il ne les place donc pas dans les facultés sensitives, mais dans l'intelligence même. D'ailleurs il écrit formellement, *De anima*, III, 18 : « Puisque l'intellect possible devient toutes choses, » c'est-à-dire puisqu'il s'assimile toutes choses par les espèces intelligibles, «il devient par l'acte;» car on dit que l'homme est en acte dans la science, lorsqu'agissant de lui-même, il sait, voit et contemple. Ainsi en acte, il est encore en puissance sous certains rapports; mais il n'y est plus absolument, simplement, comme avant d'avoir appris ou découvert la vérité. Puis donc que l'habitude de la science est ce par quoi l'homme peut voir et contempler, alors même qu'il ne contemple ni ne voit, elle réside dans l'intellect possible. Ensuite le sentiment que nous combattons va contre la vérité des choses. Selon le Philosophe, comme « la faculté appartient à celui à qui appartient l'opération, » de même « l'habitude est à celui à qui est l'opération. » Or connoître et contempler sont les actes propres de l'intelligence; donc l'habitude est proprement dans l'intelligence, puisqu'elle est ce par quoi l'homme contemple et connoît.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le rapporte Simplicius dans son *Commentaire des Prédicaments*, quelques auteurs, partant de ce principe d'Aristote, *De anima*, I, 12, 14, 66 : « Toutes les opérations de l'homme appartiennent en quelque sorte à tout l'homme, » ont enseigné que les habitudes ne sont pas dans l'ame seulement, mais dans l'ame et

---

bili sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

Sed ista positio primò quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quòd vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solùm per participationem, ut dicitur in I. *Ethic.* Philosophus autem ponit intellectuales virtutes (quæ sunt sapientia, scientia et intellectus) in eo quod est rationale per essentiam; unde non sunt in virtutibus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expressè etiam dicit in III. *De anima* (text. 18), quòd « intellectus possibilis, cùm sic fiat singula, » id est, cùm reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, « tunc fit secundùm actum, » eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit, cùm aliquis potest operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentiâ quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante *addiscere* aut *invenire*. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cùm non considerat. Secundò etiam hæc positio est contra rei veritatem : sicut enim « ejus est potentia, cujus est operatio » (lib. *De somno et vigilia*, cap. 1), ita etiam « ejus est habitus, cujus est operatio. » Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est propriè in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt (ut Simplicius refert in *Commento Prædicamentorum*) quòd quia « omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti, » ut Philosophus dicit in I. *De anima* (text. 12, 14, et 66), ideo nullus habitus est animæ tantùm, sed conjuncti; et ex hoc sequitur quòd nullus

dans le corps tout à la fois; d'où ils concluoient qu'il ne s'en trouve aucune dans l'intelligence, parce que ce principe est entièrement séparé des deux autres parties de notre être, disoient-ils dans le système que nous avons réfuté plus haut. Il faut rejeter cette opinion. Les habitudes ne sont pas la disposition de l'objet à la puissance, mais la disposition de la puissance à l'objet; elles ont donc pour siége la puissance même qui est le principe de l'acte, et non pas l'entité qui sert d'objet à la puissance. Or, d'une part, la connoissance n'est commune à l'ame et au corps que par les fantômes ou espèces sensibles; d'une autre part, les espèces forment, ainsi que l'enseigne le Philosophe, l'objet de l'intellect possible; les habitudes sont donc principalement dans l'intelligence, et non dans les espèces qui appartiennent au corps et à l'ame. Le sujet des habitudes doit être en puissance à l'égard de plusieurs choses, et la potentialité n'a nulle part un plus large domaine que dans l'intellect possible : donc l'intellect possible est le sujet des habitudes intellectuelles.

2° Comme la matière corporelle a la puissance à l'être sensible, de même l'intellect possible a la puissance à l'être intelligible; pourquoi donc l'habitude, cet intermédiaire entre la simple puissance et l'acte parfait (1), ne pourroit-elle être dans l'intelligence?

3° Comme les puissances de la perception intérieure préparent l'objet à l'intellect possible, leur bonne disposition, que favorise la bonne disposition du corps, prête un puissant secours à la connoissance. Sous ce rapport, les habitudes peuvent être secondairement dans les puissances de la perception intérieure, mais elles sont primitivement dans l'intelligence.

(1) Les habitudes disposent à l'action : donc elles sont plus que la pure potentialité, puisqu'elles contribuent à l'effet; mais elles sont moins que l'acte complet, puisqu'elles y disposent seulement.

---

habitus sit intellectu, cùm intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum; unde habitus oportet quòd sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem *intelligere* non dicitur commune esse animæ et corpori nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I. *De anima* (text. 66), patet autem quòd phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in III. *De anima* (text. 18 et 39) : unde relinquitur quòd habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est quòd intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus, quod est in potentia ad multa. Et hoc maximè competit intellectui possibili : unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quòd sicut potentia ad *esse* sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad *esse* intelligibile convenit intellectui possibili : unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quòd quia vires apprehensivæ interiùs præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundariò potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICLE V.

Y a-t-il des habitudes dans la volonté?

Il paroît qu'il n'y a point d'habitudes dans la volonté. 1° Les habitudes intellectuelles sont les espèces qui donnent la connoissance. Or la volonté n'agit point par des espèces. Donc elle n'a point d'habitudes.

2° Si l'intellect possible a des habitudes, l'intellect agent n'en a point parce qu'il est une faculté active. Or la volonté est aussi, et plus que toute autre partie de notre être, une faculté active, puisqu'elle meut toutes les puissances à leurs actes. Donc la volonté n'a pas d'habitudes.

3° Les puissances naturelles n'ont pas d'habitudes, parce qu'elles sont déterminées par leur essence à tel ou tel objet. Or la volonté est ordonnée par son essence à la poursuite du bien que lui montre la raison. Donc elle n'a point d'habitudes.

Mais la justice est une habitude. Or la justice réside dans la volonté; car elle est, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, V, 1, « une habitude par laquelle l'homme veut et fait ce qui est juste. » Donc la volonté est le sujet d'une habitude.

(Conclusion. — Puisque la volonté, faculté raisonnable, peut recevoir de bonnes et de mauvaises déterminations dans son activité, il faut qu'elle ait une habitude, la justice, qui la dispose au bien.)

Toute faculté qui peut recevoir des déterminations bonnes ou mauvaises dans son activité, a besoin d'une habitude qui la dispose bien à ses actes. Or la volonté, faculté raisonnable, peut recevoir des déterminations dif-

ARTICULUS V.

Utrùm in voluntate sit aliquis habitus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maximè potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1). Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quòd tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est, quòd justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim justitia « habitus quidam secundùm quem aliqui volunt et operantur justa, » ut dicitur in V. *Ethic.* (cap. 1). Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

Conclusio. — Cùm voluntas sit quædam anima rationalis potentia, ac proinde diversimodè ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.)

Respondeo dicendum, quòd omnis potentia quæ diversimodè (2) potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem cùm sit potentia rationalis, diversimodè potest ad agendum ordi-

(1) De his etiam suprà, qu. 49, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 27, art. 1, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 1; et dist. 27, qu. 2, art. 3, ad 5; et qu. 20, de verit., art. 2; et qu. 1, de virtutibus, art. 1.

(2) Hoc est, benè vel malè, quia determinata non est ad unum quid.

férentes, bonnes ou mauvaises; il faut donc qu'elle ait une habitude, pour la bien disposer aux actes qui lui sont propres. L'habitude implique d'ailleurs un rapport principal à la volonté; car elle est, comme nous le savons, « ce par quoi l'homme agit quand il veut. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'intelligence a les espèces, images des choses, de même la volonté a nécessairement un principe qui l'incline à son objet; car l'acte de la faculté appétitive n'est autre chose, comme nous l'avons dit ailleurs, que son inclination. Quand la faculté est suffisamment inclinée par sa nature, elle ne réclame point la présence d'une qualité qui produise cet effet; mais comme les facultés appétitives ont des objets multiples et divers; comme elles doivent, pour atteindre leur fin, tendre à des choses vers lesquelles ne les penche point leur nature (1), il faut que la volonté renferme une qualité qui l'incline convenablement. Voilà précisément ce que nous désignons sous le nom d'*habitude*.

2° L'intellect agent, purement actif, n'est passif d'aucune manière; mais la volonté, comme toutes les puissances de l'appétit, renferme l'activité et la passivité, selon la remarque du Philosophe. On ne peut donc, sous le point de vue qui nous occupe, établir aucune parité entre ces deux sortes de facultés; car une entité est susceptible d'habitude, sitôt qu'elle est en puissance ou passive sous un rapport quelconque.

3° La volonté est penchée par sa nature vers le bien que la raison sanctionne; mais comme ce bien se diversifie de mille manières, il faut que la volonté soit inclinée par l'habitude à un bien déterminé; alors seulement son action peut être sûre et prompte.

(1) L'homme est poussé par la nature vers le bonheur, mais il peut prendre plusieurs routes pour y parvenir; il recherche nécessairement sa fin dernière, mais il choisit les moyens librement.

---

nari : et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quòd habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout « habitus est quo quis utitur cùm voluerit, » ut supra dictum est (qu. 49, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in intellectu est aliqua species, quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinetur in suum objectum; cùm nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quàm inclinatio quædam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante; sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quòd vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa, ideo necesse est quòd in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes quæ dicuntur *habitus*.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus agens est agens tantùm, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et *motum*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 54). Et ideo non est similis ratio de utroque; nam *esse susceptivum habitus* convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis; sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quòd sequatur promptior operatio.

ARTICLE VI.

Les anges ont-ils des habitudes?

Il paroît que les anges n'ont pas d'habitudes. 1° Le commentateur de l'Aréopagite, saint Maxime dit, *De cœl. Hier.*, VII : « Il ne faut pas penser que les intelligences angéliques ont des vertus spirituelles semblables à celles qui existent en nous, formant des accidents reçus dans un sujet étranger; car nous devons écarter toute modalité de leur substance (1). » Or les habitudes sont des accidents. Donc les anges n'ont point d'habitudes.

2° Saint Denys dit, *De cœl. Hier.*, IV : « Les célestes essences participent, plus que tous les autres êtres, des perfections divines. » Or ce qui est par soi l'emporte, et par l'excellence et par la priorité, sur ce qui est par un autre. Donc les essences angéliques se perfectionnent par elles-mêmes en se rendant conformes à Dieu; donc elles ne se perfectionnent point par les habitudes. — C'est ce raisonnement qui paroît avoir déterminé la conviction de saint Maxime; car il ajoute après les paroles citées plus haut : « Si les anges recevoient des accidents, leur essence n'auroit ni continué de résider en elle-même, ni acquis toute la conformité divine dont elle est susceptible. »

3° L'habitude est une disposition, selon le Philosophe. Or, d'une part, la disposition est « l'ordre de l'être qui a des parties, » comme l'enseigne le même Stagyrite; d'une autre part, les intelligences angéliques sont des substances simples, exemptes de parties. Donc les anges n'ont ni dispositions ni habitudes.

(1) Maxime, moine de Constantinople, savant écrivain, célèbre martyr, grand saint. Il combattit les monothélites avec autant de zèle que de succès. Après lui avoir fait arracher la langue et couper les mains, l'empereur Constantin le bannit dans la Chersonèse. Il mourut en 660, d'après Baronius. On a de lui plusieurs traités contre les monothélites, des commentaires sur l'Ecriture sainte et sur les ouvrages de saint Denis. Ses œuvres ont été publiées en 2 vol. *in-fol.*, Paris, 1675.

ARTICULUS VI.

Utrùm in angelis sit aliquis habitus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus Commentator Dionysii in VII. cap. *De Cœlest. hierar.*: « Non convenit arbitrari virtutes intellectuales (id est, spirituales) more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus (scilicet angelis) esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est. » Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit in IV. cap. *De Cœlest. hierarch.*: « Sanctæ cœlestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. » Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei; non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem subdit : « Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur in V. *Metaph.* (text. 21). Sed dispositio, ut ibidem dicitur, est « ordo habentis partes. » Cùm ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quòd in eis non sint dispositiones et habitus.

Mais saint Denis dit, *De cœl. Hier.*, VII : « Les anges de la première hiérarchie s'appellent *Flammes embrasantes*, *Trônes* et *Fleuves de sagesse ;* noms qui révèlent leurs habitudes déiformes (1). »

(Conclusion. — Les anges n'ont point d'habitudes pour les disposer à l'être naturel ; mais ils ont des habitudes qui les disposent à s'élever vers Dieu.)

Quelques docteurs enseignent que les anges n'ont point d'habitudes, mais seulement des propriétés essentielles. Ainsi saint Maxime dit, *ubi supra :* « Les habitudes et les vertus des anges appartiennent à leur essence, parce qu'elles sont purement spirituelles, dégagées de toute matière ; » et Simplicius écrit de son côté, *De prædicam. :* « La sagesse qui reste dans l'ame est habitude, mais la sagesse qui réside dans l'intelligence angélique est substance ; car tout ce qui se trouve dans les êtres célestes subsiste en soi, sans suppôt. »

Cette doctrine est en partie fausse, en partie vraie. L'être potentiel peut seul, nous le savons, recevoir les habitudes comme dans leur sujet. Or les esprits célestes, sans enveloppe extérieure, n'ont pas la potentialité matérielle : voilà pourquoi les commentateurs que nous écoutions à l'instant même, leur refusent toute habitude et tout accident. Mais si les anges ne renferment pas la puissance de la matière, ils réunissent une puissance d'une autre sorte, puisque Dieu seul est un acte pur ; ils peuvent donc avoir l'habitude selon la même mesure qu'ils ont la potentialité. Et comme la puissance diffère de caractère dans la matière et dans les substances intellectuelles, les habitudes changent aussi de nature dans ces deux domaines. C'est ce qui fait dire à Simplicius, dans son Commen-

(1) *Flammes embrasantes* est la traduction littérale de l'hébreu *Séraphin*, et *fleuves de sagesse* représente fidèlement le mot *Chérubin*. Les habitudes des anges sont appelées *déiformes*, parce qu'elles rendent conformes ou semblables à Dieu.

Sed contra est, quòd Dionysius dicit VII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et throni et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine. »

(Conclusio. — Non sunt in Angelis habitus, qui sunt dispositiones ad *esse* naturale ; sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponuntur ad attingendum ipsum Deum.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quod quæcunque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus post prædicta verba quæ induximus, dicit : « Habitus eorum atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem ; » et hoc etiam Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum :* « Sapientia quæ est in anima habitus est, quæ autem in intellectu substantia ; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt et in seipsis existentia. »

Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis (qu. 49, art. 4), quòd subjectum habitûs non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quòd angeli sunt immateriales et quòd non est in illis potentia materiæ, secundùm hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licèt in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei) ; ideo in quantum invenitur in eis de potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde

taire : « Les habitudes des substances intellectuelles ne ressemblent point à celles des corps; elles se rapprochent davantage des idées simples, immatérielles des esprits. » Et ces habitudes spirituelles se caractérisent entre elles différemment : elles suivent d'autres lois dans l'ange, d'autres dans l'homme. Comme l'intelligence humaine se trouve au plus bas degré dans l'ordre des intelligences, elle est potentielle à l'égard de toutes les entités intelligibles, de même que la matière l'est vis-à-vis de toutes les formes sensibles. Mais l'intelligence angélique n'est pas une simple puissance dans le monde de la pensée ; elle est aussi un certain acte, non pas un acte pur comme Dieu, mais un acte qui renferme quelque puissance, d'autant moins qu'elle est plus élevée. Dans la sphère de sa potentialité, cette intelligence réclame des espèces habituelles pour accomplir les opérations qui lui sont propres; mais dans le domaine de son actualité, elle peut connoître par ses propriétés essentielles, d'autant plus parfaitement qu'elle a plus de perfections, beaucoup de choses, au moins elle-même et les autres êtres selon le mode de sa substance. Mais comme l'ange n'atteint point la perfection suprême, comme une distance infinie l'en sépare et qu'il est en puissance à cet égard, il lui faut nécessairement des habitudes pour s'élever vers Dieu par l'intelligence et par la volonté. On comprend maintenant pourquoi l'Aréopagite appelle ces dispositions *déiformes;* c'est qu'elles rendent conforme ou semblable à Dieu. Quant aux habitudes qui disposent à l'être naturel, il est clair que les célestes esprits ne renferment rien de pareil, puisqu'ils sont dégagés de toute matière.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Maxime parle, dans le passage objecté, des habitudes et des accidents qui ont la matière pour sujet. Il suffit de le lire attentivement pour s'en convaincre.

2° Les anges n'ont pas besoin d'habitudes pour acquérir la perfection

---

Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum*, quòd « habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hîc habitus, sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa..» Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus cùm sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium, et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam : non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiæ, et tantò minus habet de potentialitate quantò est superior. Et ideo, ut in primo dictum est (seu 1. part., qu. 55, art. 1), in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam ; sed in quantum est actu per essentiam suam, potest aliqua intelligere, ad minùs seipsam et alia secundùm modum suæ substantiæ, ut dicitur in lib. *De Causis*, et tantò perfectius, quantò est perfectior. Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem indiget aliquibus habitibus tanquam in potentia existens respectu illius puri actûs. Unde Dionysius dicit « habitus eorum esse deiformes, » quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sint dispositiones ad *esse* naturale, non sunt in angelis, cùm sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad

de leur essence; mais comme ils participent de la sagesse et de la plénitude suprême, ils réclament des dispositions pour tout ce qu'ils doivent recevoir d'un principe extérieur.

3° Les anges n'ont point de parties dans leur essence, mais ils en ont dans leur potentialité; car leur intelligence se perfectionne par plusieurs espèces. et leur volonté se rapporte à des choses multiples.

QUESTION LI.

Des causes qui produisent les habitudes.

Après avoir considéré la nature et le sujet des habitudes, nous devons étudier leurs causes.

Ici nous parlerons de trois choses : premièrement, de la production des habitudes; deuxièmement, de leur augmentation; troisièmement, de leur diminution et de leur destruction.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Y a-t-il des habitudes produites par la nature? 2° Y a-t-il des habitudes produites par les actes? 3° Y a-t-il des habitudes produites par un seul acte? 4° Enfin y a-t-il des habitudes infuses par la grace?

ARTICLE I.

Y a-t-il des habitudes produites par la nature?

Il paroît qu'il n'y a point d'habitudes produites par la nature. 1° L'usage des choses produites par la nature n'est pas soumis à la volonté. Or

---

hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu; sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo in quantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quòd in angelis non sunt partes essentiæ, sed sunt partes secundùm potentiam; in quantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa habituum.

Et primò, quantum ad generationem ipsorum; secundò, quantum ad augmentum; tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquis habitus sit à natura. 2° Utrùm aliquis habitus ex actibus causetur. 3° Utrùm per unum actum possit generari habitus. 4° Utrùm aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis habitus sit à natura.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nullus habitus sit à natura. Eorum enim quæ sunt à natura, usus non subjacet voluntati.

(1) De his etiam infrà, qu. 63, art. 1; et 2, 2, qu. 47, art. 15; et III, *Sent.*, dist. 33 qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et qu. 1, de verit., art. 8; et in II. *Ethic.*, lect.. col. 2.

le Commentateur dit, *De anima*, III, 18 : « L'habitude est une chose dont on use quand on veut. » Donc les habitudes ne sont pas produites par la nature.

2° « La nature ne fait point par deux moyens ce qu'elle peut faire par un seul, » dit le Philosophe. Or la nature a produit les facultés de l'ame. Si donc elle produisoit aussi les habitudes des facultés de l'ame, ces deux choses n'en feroient qu'une.

3° « La nature ne fait pas à moitié les choses nécessaires. » Or les habitudes sont nécessaires, comme nous l'avons dit, pour bien agir. Si donc la nature produisoit certaines habitudes, elle les produiroit toutes, ce qui n'est pas. Donc la nature ne produit aucune habitude.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, VI, place parmi les habitudes « la connoissance des premiers principes. » Or c'est la nature qui produit cette connoissance, et voilà pourquoi l'on dit que les premiers principes sont connus naturellement.

(Conclusion. — Puisqu'entre autres habitudes la connoissance des premiers principes est innée dans tous les hommes, il y a des habitudes produites par la nature.)

Une chose peut être naturelle à tel ou tel être de deux manières : par rapport à la nature de l'espèce, comme le rire est naturel à l'homme, la direction verticale à la flamme ; puis relativement à la nature de l'individu, comme il est naturel à Socrate, à Platon, selon leur complexion particulière, d'avoir une foible ou une forte santé. Et sous ce double rapport, les choses sont naturelles dans deux cas : d'abord lorsqu'elles sont produites entièrement par la nature ; ensuite quand elles viennent en partie de la nature, en partie d'un principe extérieur : ainsi quand l'homme se guérit seul, la santé vient tout entière de la nature ; quand il se guérit

---

Sed « habitus est quo quis utitur cùm voluerit, » ut dicit Commentator in III. *De anima* (text. 18). Ergo habitus non est à natura.

2. Præterea, « natura non facit per duo quod per unum potest facere (1). » Sed potentiæ animæ sunt à natura. Si igitur habitus potentiarum à natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, « natura non deficit in necessariis. » Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (qu. 49, art. 4). Si igitur habitus aliqui essent à natura, videtur quòd natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum : ergo habitus non est à natura.

Sed contra est, quod in VI. *Ethic.*, inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est à natura : unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

(Conclusio. — Cùm inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliquis à natura habitus inest.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse naturale alicui dupliciter : uno modo secundùm naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum ; alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum secundùm propriam complexionem. Rursus secundùm utramque naturam potest dici aliquid *naturale* dupliciter : uno modo, quia totum est à natura ; alio modo, quia secundùm aliquid est à natura, et secundùm aliquid est ab exteriori principio ; sicut

(1) Quia nimirum *nihil frustra vel superfluè facit*, ex lib. IV. *De partibus animalium*, cap. 11, circa medium, et cap. 13, post principium ; ut et lib. II. *De generatione animalium*, cap. 4, post medium ; et iterum cap. 6, post medium

avec le secours de l'art, la santé vient en partie de la nature, en partie d'une cause étrangère. Cela posé, venons à la question.

En premier lieu, si l'on considère l'habitude comme la disposition du sujet à la forme ou à la nature, elle peut être naturelle de toutes les manières que nous venons de dire. En effet, il existe une disposition qui forme une loi de la race humaine et qui se trouve dans tous ses membres; elle est donc naturelle selon la nature de l'espèce; puis comme elle souffre une certaine latitude, le plus et le moins, elle se trouve à différents degrés dans les hommes différents, selon la nature de l'individu; puis elle peut venir, soit entièrement de la nature, soit partie de la nature et partie d'un principe extérieur, comme dans l'homme guéri par le secours de l'art (1).

En second lieu, l'habitude envisagée comme disposition à l'acte, qui a pour sujet les facultés de l'ame, peut-être naturelle, et selon la nature de l'espèce et selon la nature de l'individu : selon la nature de l'espèce par l'ame, qui constitue comme forme du corps le principe spécifique; selon la nature de l'individu par le corps, qui est le principe matériel (2). Cependant les habitudes de ce genre ne sont pas naturelles à l'homme en ce sens qu'elles viennent entièrement de la nature; mais elles peuvent l'être dans les anges de cette manière, parce que les esprits célestes ont

(1) Cette disposition, prise dans toute son étendue, forme l'économie vitale dans la race humaine; c'est la constitution et le tempérament du corps et de l'ame; c'est l'équilibre et l'harmonie de toutes les parties, de toutes les puissances, de tous les éléments de notre être; c'est la santé. La santé est la première loi de l'espèce humaine, et doit se trouver à un degré quelconque dans l'individu sous peine de mort. Elle est l'œuvre de la nature et quelquefois de l'art.

(2) L'habitude opérative dispose à l'action; donc elle est dans ce qui agit. Or l'ame agit par ses facultés, et les facultés de l'ame par les forces du corps : donc l'habitude est dans les facultés de l'ame et dans les forces du corps.

---

cùm aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est à natura; cùm autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est à natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu secundùm quòd est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet et prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem (1). Est enim aliqua dispositio naturalis quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur; et hæc est naturalis secundùm naturam speciei; sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundùm naturam individui; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter à natura, vel partim à natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est (in corp.) de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est (qu. 50, art. 2), potest quidam esse naturalis, et secundùm naturam speciei, et secundùm naturam individui : secundùm quidem naturam speciei, secundùm quòd se tenet ex parte ipsius animæ; quæ cùm sit forma corporis, est principium specificum; secundùm autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quòd sint totaliter à natura; in angelis si quidem contingit, eo quòd habent species intelli-

(1) Supple *dispositionem naturalem*, non *extra quam speciem*. Quid enim opus id exprimi? Sed hic sensus est quòd ejusmodi naturalis dispositio sic inseparabiliter et universaliter conjuncta est humanæ speciei, ut cui desit illa dispositio ad speciem humanam pertinere non possit.

des espèces intelligibles gravées par la nature au fond de leur être, ce qui n'est pas dans la race humaine. Il y a donc dans l'homme quelques dispositions naturelles venant partie de la nature et partie d'un principe extérieur; mais elles sont autrement dans les facultés de la perception, autrement dans les facultés de l'appétit. Les facultés de la perception peuvent avoir des habitudes naturelles dans leur germe, dans leur commencement, et selon la nature de l'espèce et selon la nature de l'individu. Selon la nature de l'espèce, par l'ame : c'est ainsi que l'intelligence des premiers principes est une habitude naturelle; car sitôt que l'ame a conçu l'idée de la partie et l'idée du tout, elle comprend naturellement que le tout est plus grand que la partie, et l'on doit en dire autant des autres choses pareilles; mais elle ne peut savoir ce que sont le tout et la partie qu'à l'aide des espèces intelligibles fournies par les images sensibles, et voilà pourquoi le Philosophe enseigne que « la connoissance des premiers principes vient des sens (1). » Ensuite selon la nature de l'individu, par le corps; car tel et tel homme est par la disposition des organes plus apte à la connoissance que tel et tel autre, parce que l'intelligence se sert des forces sensitives dans ses opérations. Maintenant, pour revenir aux facultés de l'appétit, disons qu'elles n'ont, du côté de l'ame, aucune habitude naturelle proprement dite, pas même dans leur commencement. Il existe bien, sous ce rapport, dans la nature, certains éléments de cette sorte de qualité, c'est ainsi qu'on appelle les principes du droit général *semences des vertus;* mais cela ne constitue pas de véritables habitudes, parce que l'inclination à l'objet appartient plutôt à la notion de puissance qu'à la disposition. Par contre l'appétit peut avoir, dans le corps, des

(1) *Poster.*, versus finem : « Les sens perçoivent les êtres individuels, l'esprit saisit leurs propriétés communes, et l'intelligence se forme des notions générales. Voilà comment nous arrivons à la connoissance des premiers principes. »

---

gibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in I. (seu prima parte) dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim à natura existentes, et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundùm inchoationem, et secundùm naturam speciei, et secundùm naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ : sicut *intellectus principiorum* dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quòd statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quòd « omne totum est majus sua parte; » et simile est in cæteris; sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas; et propter hoc Philosophus in fine *Posteriorum* ostendit quòd « cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. » Secundùm verò naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundùm inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quàm alius, in quantum ad operationem intellectûs indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundùm inchoationem, ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitûs; sed solùm quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse *seminalia virtutum;* et hoc ideo quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitûs, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundùm natu-

commencements d'habitude naturelle selon la nature de l'individu; car tel et tel homme est disposé par sa complexion particulière à la chasteté, à la douceur, à d'autres qualités semblables.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection part de la division scientifique qui distingue les choses selon qu'elles sont faites par la nature ou par la raison et par la volonté; mais la volonté et la raison appartiennent à la nature de l'homme.

2° Les puissances peuvent recevoir par adjonction, même naturellement, des choses qui ne sauroient appartenir à ces puissances mêmes. Ainsi l'intelligence angélique ne pourroit avoir, par son essence, la faculté de tout connoître; il faudroit pour cela qu'elle fût ce que Dieu seul peut être, l'acte de tout, car ce par quoi l'on connoît une chose doit en être la similitude actuelle; de sorte que si la faculté dont nous parlons connoissoit tous les êtres par elle-même, elle seroit la similitude et l'acte de tous les êtres. Il faut donc que certaines espèces soient surajoutées à l'intelligence des anges; car ce n'est pas par leur essence, mais uniquement par la participation de la sagesse divine, que leurs conceptions peuvent être actuellement tout ce qu'elles embrassent. Ainsi tout ce qui appartient à l'habitude ne peut appartenir à l'essence.

3° La nature n'a pas, comme cause, les mêmes rapports avec toutes les habitudes; car elle peut, comme nous l'avons vu dans cet article, produire les unes et non les autres. De ce donc qu'il y a des habitudes qui sont naturelles, il ne s'ensuit pas qu'elles le soient toutes.

---

ram individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundùm inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de natura secundùm quòd dividitur contra rationem et voluntatem; cùm tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam, quòd sit per se cognoscitiva omnium; quia oporteret quod esset actus omnium, quòd solius Dei est; id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur; Unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quòd esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quòd superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ sapientiæ et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quòd non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari à natura, quidam non, ut supra dictum est (in corp.). Et ideo non sequitur si aliqui sint habitus naturales, quòd omnes sint naturales.

ARTICLE II.

Y a-t-il des habitudes produites par les actes?

Il paroît qu'il n'y a pas d'habitudes produites par les actes. 1° L'habitude est une qualité, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Or, d'une part, la qualité est produite dans un sujet qui la reçoit; d'un autre côté, l'agent ne reçoit rien dans son action, mais il donne plutôt quelque chose de lui-même. Donc l'habitude ne peut être produite dans l'agent par ses propres actes.

2° La chose dans laquelle on produit une qualité est passive, comme on le voit dans l'objet chauffé ou refroidi. Or celui qui pose les actes causes de la qualité est actif. Donc si l'homme produisoit l'habitude en lui-même par ses propres actes, il seroit actif et passif tout à la fois, ce qui implique contradiction dans les termes.

3° « L'effet ne peut être plus noble que la cause. » Or l'habitude est plus noble que les actes qui la précèdent, puisqu'elle donne aux actes une plus grande noblesse. Donc l'habitude ne peut être produite par les actes qui la précèdent.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, II, 1, enseigne que les habitudes du vice et de la vertu sont produites par les actes (1).

(Conclusion. — Les actes réitérés produisent, dans la faculté passive et une, une qualité qu'on nomme habitude.)

(1) « Nous recevons les facultés avant l'action : ce n'est point en regardant et en écoutant que nous obtenons le pouvoir d'entendre et de voir. Mais nous acquérons les vertus après l'action : comme on devient artiste en cultivant les arts, ainsi l'on devient bon en faisant le bien et mauvais en faisant le mal, juste en pratiquant la justice et injuste en se livrant à des manœuvres frauduleuses, fort en combattant ses passions et lâche en cédant à leurs mouvements. Il importe donc infiniment de s'habituer à la vertu dès sa jeunesse. »

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis habitus causetur ex actibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut suprà dictum est (qu. 49, art. 1). Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, in quantum est alicujus receptivum. Cùm igitur agens ex hoc quòd agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quòd non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam (sicut patet in re calefactâ vel infrigidatâ). Quod autem producit actum causantem qualitatem movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causatur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quòd idem esset *movens* et *motum* vel idem *agens* et *patiens* : quod est impossibile, ut dicitur in III. *Physicorum* (text. 8).

3. Præterea, « effectus non potest esse nobilior suâ causâ. » Sed habitus est nobilior quàm actus præcedens habitum; quod patet ex hoc, quòd nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. *Ethic.* (cap. 1), docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

(Conclusio. — Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.

(1) De his etiam infrà, qu. 63, art. 2; et qu. 2, de malo, art. 11, ad 4 et ad 6; et qu. 1, de virtut., art. 9, tum in corp., tum ad 10, et art. 11, ad 13.

Il y a des agents qui sont uniquement le principe actif de leurs actes : ainsi le feu n'est que le principe actif de la chaleur. Ces sortes d'agents ne produisent point par leurs actes l'habitude en eux-mêmes ; et voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 : « Les choses naturelles ne peuvent contracter ni perdre l'accoutumance. » Mais il est d'autres agents qui ont tout ensemble le principe actif et le principe passif de leurs actes : ainsi, dans l'homme, les actes sont produits par les facultés de l'appétit, et les facultés de l'appétit sont mûes par les facultés de la perception ; puis encore, les conclusions sont tirées par les facultés intellectuelles, et les facultés intellectuelles ont pour principe moteur la vérité connue par elle-même, la proposition évidente. Ici, les actes peuvent produire l'habitude dans l'agent, non pas dans l'agent premier principe, d'où jaillit le mouvement, mais dans l'agent second principe, qui reçoit le mouvement d'une part et le communique de l'autre. Le patient qui reçoit le mouvement et l'action se dispose à l'acte de l'agent ; et quand l'acte se renouvelle et se multiplie, il engendre dans la faculté passive et mûe une qualité qui porte le nom d'*habitude*. Ainsi les habitudes des vertus morales se forment dans les puissances de l'appétit mûes par la raison, et les habitudes des sciences se développent dans l'intelligence sous l'impulsion des propositions premières.

Je réponds aux arguments : 1° L'agent, en tant qu'agent, ne reçoit rien ; mais en tant qu'agent mû par un autre, il reçoit quelque chose du moteur, et voilà comment l'habitude est produite.

2° La même chose ne peut être active et passive, motrice et mûe sous le même rapport, mais elle peut l'être sous des rapports différents : c'est là ce qu'enseigne le Philosophe.

3° L'acte qui précède l'habitude vient d'un principe actif, et partant d'une source plus noble que l'habitude engendrée. Car la raison même a

---

Respondeo dicendum, quòd in agente quandoque est solum activum principium sui actûs, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu ; et inde est quòd « res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1). Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actûs, sicut patet in actibus humanis : nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, secundùm quòd movetur à vi apprehensiva representante objectum. Et ulteriùs vis intellectiva secundùm quòd ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actûs, quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus : sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundùm quòd moventur à ratione ; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundùm quòd movetur à primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd agens in quantum est agens, non recipit aliquid ; sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à movente, et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundùm idem non potest esse *movens motum ;* nihil autem prohibet idem à seipso moveri secundùm diversa, ut in VIII. *Physic.* probatur (text. 28).

Ad tertium dicendum, quòd actus præcedens habitum, in quantum procedit à principio

plus de noblesse que l'habitude de la vertu morale produite dans la puissance appétitive par la fréquence des actes, et semblablement l'intelligence des premiers principes l'emporte en dignité sur la science des conclusions.

ARTICLE III.

Y a-t-il des habitudes produites par un seul acte?

Il paroît qu'il y a des habitudes produites par un seul acte. 1° La démonstration est un acte de la raison. Or une seule démonstration produit la science, qui est l'habitude d'une conclusion. Donc il y a des habitudes produites par un seul acte.

2° Comme l'acte s'accroît par la multiplication, de même il s'augmente par l'intensité. Or l'acte produit l'habitude par sa multiplication. Donc il peut la produire aussi par son intensité, sans s'accroître numériquement.

3° La maladie et la santé sont des habitudes. Or un seul acte cause la maladie et la santé. Donc l'habitude peut être produite par un seul acte.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 6 : « Comme une hirondelle ne fait pas le printemps, un jour de bien ne fait pas le bonheur. » Or le bonheur est « l'acte habituel de la vertu parfaite, » comme l'écrit encore le Philosophe, *ibid.*, 9. Donc l'habitude de la vertu (et nous devons en dire autant de toutes les autres habitudes) n'est pas produite par un seul acte.

(Conclusion. — L'habitude de la vertu n'est pas produite par un seul acte dans la puissance appétitive, non plus que l'habitude de l'opinion et du souvenir dans la puissance perceptive; mais l'habitude de la science peut s'établir par un seul acte dans l'intellect possible, et nous devons en dire autant des habitudes du corps.)

Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, l'habitude est pro-

---

activo, procedit à nobiliori principio, quàm sit habitus generatus, sicut *ipsa ratio* est nobilius principium quàm sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et *intellectus principiorum* est nobilius principium quàm *scientia conclusionum.*

ARTICULUS III.

Utrùm per unum actum possit generari habitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multùm intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitûs.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum nec felicem una dies, nec paucum tempus. » Sed beatitudo est « operatio secundùm habitum perfectæ virtutis, » ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo habitus virtutis (et eadem ratione alius habitus) non causatur per unum actum.

(Conclusio. — Habitum virtutis necesse est ex pluribus actibus causari; apprehensivarum verò potentiarum habitus, nonnunquam unico actu (sicut et habitus corporales) acquiruntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 2), habitus per actum genera-

duite par l'acte sous le mouvement que le principe actif imprime à la faculté passive. Toutefois, pour que la qualité habituelle naisse à l'existence, il faut que l'agent actif domine et subjugue totalement le sujet passif : ainsi le feu n'enflamme pas le bois (1) dès la première atteinte, parce qu'il ne remporte pas une victoire complète d'un seul coup; mais il écarte peu à peu les dispositions contraires qu'il rencontre, il s'assimile graduellement le combustible et finit par le soumettre sans réserve en lui imprimant sa forme. Or le premier principe actif dans l'homme, la raison ne peut vaincre totalement la puissance appétitive à l'aide d'un seul acte, parce que cette puissance se rapporte diversement à des choses diverses (2). Elle prononce bien par un seul jugement qu'un objet doit être recherché sous tels et tels rapports, dans telles et telles circonstances: mais la volonté n'est pas totalement vaincue pour autant, de telle façon qu'elle se porte constamment vers cet objet comme par un mouvement naturel : propension qui appartient à l'habitude des vertus. Ces sortes d'habitudes ne sont donc pas produites par un seul acte, mais par plusieurs. Maintenant, la puissance perceptive renferme deux principes passifs : d'abord l'intellect possible; puis l'intellect que le Philosophe appelle *passif*, la raison particulière, comprenant la pensée avec la mémoire et l'imagination. Or le principe actif peut vaincre l'intellect possible par un seul acte : ainsi une seule proposition évidente force son assentiment à la conclusion. Mais la proposition probable n'a pas cette vertu; la raison ne peut donc produire par un seul acte, pas même dans la faculté dont nous parlons, l'habitude de l'opinion. Par contre elle en-

(1) L'original porte : « Suum combustibile. » Le combustible propre du feu, c'est le bois; « Quand il n'y aura plus de bois, dit l'Ecriture, *Prov.*, XXVI, 20, le feu s'éteindra. » Sans parler des poudres explosives et fulminantes, les esprits, les essences s'enflamment tout d'un coup. Cela doit justifier notre traduction.

(2) Un seul acte ne peut atteindre la volonté dans tous ses penchants, dans toutes ses tendances, dans toutes ses directions. D'ailleurs une fois n'est pas coutume, comme dit le proverbe.

---

tur, in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quòd aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quòd activum totaliter vincat passivum : unde videmus quòd quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quòd principium activum, quod est *ratio*, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam uno actu, eo quòd appetitiva potentia se habet diversimodè et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundùm determinatas rationes et circumstantias; unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum : unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem in III. *De anima* (text. 20), Aristoteles vocat *passivum*, qui est *ratio particularis*, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni. Quod quidem non facit propositio probabilis : unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum,

gendre l'habitude de la science dans l'intellect possible par un seul acte, mais il lui en faut plusieurs pour la faire naître dans l'intellect passif; ce n'est qu'à l'aide d'exercices réitérés qu'elle imprime les choses profondément, irrévocablement dans la mémoire; d'où le Philosophe dit, *De memoria et reminiscentia*, II : « La méditation affermit le souvenir. » Enfin quand le principe actif renferme une grande puissance, il établit les habitudes corporelles par un seul acte : ainsi un seul remède énergique peut ramener immédiatement la santé.

Ces réflexions contiennent la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

Y a-t-il des habitudes infuses par la grace?

Il paroît qu'il n'y a pas d'habitudes infuses par la grace. 1° Dieu a les mêmes rapports avec tous les hommes. Donc si Dieu donnoit certaines vertus infuses à certains hommes, il les donneroit à tous : ce qui n'est pas.

2° Dieu agit dans toutes les créatures conformément aux lois de leur être : car « sa providence conserve la nature, dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Or la loi de la nature est que l'habitude naisse par les actes. Donc Dieu ne produit pas sans acte l'habitude dans les hommes.

3° Si l'homme avoit telle ou telle habitude infuse, il produiroit par elle une foule d'actes. Or, selon le principe posé plus haut par le Philosophe, ces actes produiroient une seconde habitude semblable à la première. Donc le même homme auroit deux habitudes de la même espèce, l'une acquise et l'autre infuse. Mais cela ne peut être; car il est impos-

---

etiam ex parte intellectûs possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur; unde Philosophus in lib. *De memoria et reminiscentia* dicit (cap. 2), quòd « meditatio confirmat memoriam. » Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet : quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundùm modum qui convenit naturæ ipsorum; quia « divinæ providentiæ est naturam salvare (2), » ut dicit Dionysius IV. cap. *De div. Nomin.* Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (cap. 3). Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II. *Ethic.* dicitur (ubi supra, cap. 1) : sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum *acqui*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 2, ad 3; et qu. 12, de verit., art. 1, ad 7.

(2) Vel sic : *Destruere naturam non est providentiæ, quæ uniuscujusque naturæ conservativa est* (σωστική).

sible que deux formes de la même espèce soient dans le même sujet. Donc l'homme n'a pas d'habitudes infuses.

Mais il est écrit, *Eccli.*, XV, 5; « Elle l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence (1). » Or la sagesse et l'intelligence (l'intellection) sont des habitudes. Donc Dieu donne à l'homme des habitudes infuses.

(CONCLUSION. — Puisque certaines habitudes disposent l'homme à la fin qui dépasse les forces de sa nature, Dieu donne à l'homme certaines habitudes par infusion.)

Dieu répand certaines habitudes dans les cœurs pour deux raisons. D'abord ces habitudes disposent l'homme à la fin qui dépasse les forces de sa nature, à la béatitude parfaite et dernière. Et comme les habitudes doivent avoir des rapports de proportion, de similitude et d'analogie avec les choses qu'elles concernent comme disposition, celles qui se rapportent à la fin suprême dépassent les facultés de la nature; en sorte qu'elles prennent nécessairement leur source dans l'infusion divine, ainsi que les vertus gratuites. Ensuite, et nous l'avons vu dans la première partie, Dieu peut produire les effets des causes secondes immédiatement, sans le concours de ces causes. Comme donc il fait renaître quelquefois, pour montrer sa puissance, la santé sans cause naturelle, bien qu'il puisse la causer par la nature : de même aussi, pour faire éclater sa puissance, il met de sa propre main dans les ames des habitudes qui pourroient être engendrées par les facultés de l'homme; c'est ainsi qu'il donna aux apôtres l'intelligence de l'Ecriture et des langues, connoissances qui

(1) Le saint Livre dit au verset 1 : « Celui qui craint Dieu fera le bien, et celui qui est affermi dans la justice possédera la sagesse. » Voilà celui que la divine sagesse remplit de son esprit. La Vulgate dit, au futur : « Elle le remplira de l'Esprit de sagesse. » Mais cette parole se rapporte aux saints docteurs qui ont interprété les célestes oracles, l'Eglise la regarde comme accomplie sous la nouvelle alliance et la rapporte au passé. Saint Thomas a suivi cette interprétation.

---

situm, et alterum *infusum*. Quod videtur esse impossibile; non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus infunditur homini à Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.*, XV : « Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus. » Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

(CONCLUSIO. — Cùm ad finem qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam à Deo infundi necessum est.)

Respondeo dicendum, quòd duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundùm ipsos, ideo necesse est quòd etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanæ naturæ; unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in I. dictum (qu. 105, art. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel

peuvent s'acquérir, quoiqu'avec moins de perfection, par l'étude (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dieu a les mêmes rapports avec tous les hommes par sa nature; mais dans l'ordre de sa sagesse, pour des raisons toujours justes, toujours adorables, il donne aux uns ce qu'il refuse aux autres.

2° Dieu agit toujours conformément aux lois de la nature : qu'est-ce a dire? qu'il ne fait rien que la nature ne puisse faire? Non; mais qu'il ne fait rien qui soit contraire à la nature.

3° Les actes produits par l'habitude infuse n'engendrent pas une nouvelle habitude, mais ils affermissent l'habitude existante : ainsi le remède administré à l'homme naturellement bien portant ne cause pas la santé, mais il la fortifie.

QUESTION LII.

De l'augmentation des habitudes.

Nous passons a l'augmentation des habitudes.

On demande trois choses sur ce sujet : 1° Les habitudes peuvent-elles augmenter? 2° Augmentent-elles par addition? 3° Tout acte augmente-t-il l'habitude?

(1) *Luc*, XXIV, 45 : « Il leur ouvrit l'esprit, pour qu'ils comprissent les Ecritures. » Et *Act.*, II, 3, 7-12 : « Et ils virent apparoître comme des langues de feu qui, se partageant, s'arrêtèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis de l'Esprit saint, et commencèrent à parler diverses langues, selon que l'Esprit saint leur donnoit de parler..... Et tous s'étonnoient et admiroient, disant : Tous ceux-ci qui parlent, ne sont-ce pas des Galiléens? Et comment entendons-nous chacun notre langue, dans laquelle nous sommes nés? Parthes, Mèdes, Elamites, et ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée et la Cappadoce, et le Pont, et l'Asie...., nous les entendons parler en nos langues des merveilles de Dieu. »

consuetudinem acquirere possunt, licèt non ita perfectè.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus quantum ad suam naturam æqualiter se habet ad omnes; sed secundùm ordinem suæ sapientiæ, certâ ratione, quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd Deus in omnibus operatur secundùm modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quòd nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum quòd actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem; sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem priùs habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de augmento habituum.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm habitus augeantur. 2° Utrùm augeantur per additionem. 3° Utrùm quilibet actus augeat habitum.

ARTICLE I.

Les habitudes peuvent-elles augmenter?

Il paroît que les habitudes ne peuvent augmenter. 1° L'augmentation appartient à la quantité, comme le dit le Philosophe. Or les habitudes ne sont pas dans le prédicament de la quantité, mais dans celui de la qualité. Donc les habitudes ne peuvent augmenter.

2° L'habitude est une perfection, toujours selon le Philosophe. Or la perfection, impliquant la fin et le terme, n'admet pas le plus et le moins. Donc les habitudes ne peuvent s'augmenter.

3° Les choses susceptibles de plus et de moins sont sujettes à l'altération; car on dit qu'un objet s'altère, quand il devient plus chaud de moins chaud qu'il étoit. Or l'altération ne règne pas dans les habitudes, comme le prouve le Philosophe. Donc les habitudes ne sont point susceptibles d'augmentation.

Mais la foi est une habitude. Or la foi peut s'augmenter; car les disciples disent au divin Maître, *Luc.*, XVII, 5 : « Seigneur, augmentez notre foi (1). » Donc les habitudes peuvent s'augmenter.

(Conclusion. — Puisque les habitudes se prennent dans leurs rapports, en elles-mêmes et dans le sujet, elles sont susceptibles de tension et de relâchement, d'augmentation et de diminution.)

Suivant les rapports qui rattachent les choses corporelles à l'intelli-

(1) Saint Grégoire dit sur cette parole, *Moral.*, XXII, 21 : « La foi, qui doit nous disposer à recevoir les autres biens célestes, marche quelquefois d'un pas débile dans le commencement. Elle naît foible dans les ames, puis elle s'élève par différents degrés jusqu'à son entière perfection. Si elle ne devoit point traverser plusieurs phases pour parvenir à son développement, ce père infortuné qui demandoit à Jésus la guérison de son fils, ne se seroit pas écrié, *Marc*, IX, 23 : « Je crois, Seigneur; aidez mon incrédulité. » C'est aussi pour cela que les disciples dirent au Rédempteur, *Luc*, XVII, 5 : « Augmentez notre foi; » nous croyons à votre parole, mais rendez notre foi plus ferme et plus assurée. Bède dit sur le

---

ARTICULUS I.

Utrùm habitus augeantur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 18). Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in VII. *Physic.* Sed perfectio cùm importet finem et terminum, non videtur posse recipere *magis* et *minùs*. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt *magis* et *minus*, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII. *Physic.* (text. jam indicato). Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus; et tamen augetur; unde discipuli Domino dicunt : « Domine adauge nobis fidem, » ut habetur *Luc.*, XVII. Ergo habitus augentur.

(Conclusio. — Habitus et dispositiones, cùm dicantur secundùm ordinem ad aliquid et secundùm se ut participantur à suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum et diminutionem suscipere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd augmentum, si-

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 1 et 2; et qu. 1, de verit., art. 11; et qu. 5, art. 3; et in X. *Ethic.*, lect. 3.

gence par l'imagination, on a transporté l'augmentation, comme tout ce qui tient à la quantité, du monde des corps dans le monde des esprits. On appelle une chose grande, dans le monde des corps, lorsqu'elle est parvenue à la perfection de la quantité relative qui lui convient, de sorte qu'une entité quantitative peut être grande dans l'homme sans l'être dans l'éléphant. Lors donc qu'on dit une chose grande sous le rapport de la forme, on la dit parfaite par cela même (1). Et comme *bien* implique l'idée d'être parfait, « dans les choses qui ne sont pas grandes par la masse, la grandeur est la même chose que la perfection, » ainsi que le remarque saint Augustin, *De Trin.*, VI, 8.

Or on peut considérer la perfection dans deux choses : dans la forme et dans le sujet. Quand on la considère dans la forme, on la dit petite ou grande, comme dans ces mots : Petite science, grande vertu; quand on l'envisage dans le sujet, on la qualifie à l'aide de *plus* ou de *moins*, comme dans ces deux expressions : Plus ou moins blanc, plus ou moins bien portant. Si l'on établit cette distinction, ce n'est pas que la forme existe hors de la matière ou du sujet; mais c'est qu'elle présente à nos regards un aspect différent, selon qu'on l'examine en elle-même ou sous le point de vue de ses rapports, dans sa nature spécifique ou dans son suppôt. Trompés par ce double aspect, les philosophes ont admis, comme le rapporte Simplicius, quatre opinions sur les diverses phases des formes et des habitudes, sur leur augmentation et leur diminution. Plotin et les autres platoniciens pensoient que les qualités et les habitudes ad-

même texte : « Il faut traverser la carrière pour arriver au but, gravir péniblement pour atteindre le sommet. Autre est le commencement de la vertu, autre le progrès, autre la perfection. C'est la perfection que demandoient les apôtres, quand ils disoient : « Seigneur, augmentez notre foi. »

(1) Le lecteur a remarqué cent fois que l'adjectif *parfait* signifie, sous la plume de saint Thomas comme dans l'étymologie du mot, fait entièrement, fini, achevé, accompli, qui a reçu son dernier complément.

---

cut et alia ad quantitatem pertinentia, à quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectûs nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid *magnum* secundùm quòd ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid *magnum* ex hoc quòd est perfectum. Et quia *bonum* habet rationem perfecti, propter hoc « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius, » ut Augustinus dicit in VI. *De Trin.* (cap. 8).

Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari : uno modo secundùm ipsam formam : alio modo, secundùm quòd subjectum participat formam. In quantum igitur attenditur perfectio formæ secundùm ipsam formam, sic dicitur ipsa esse *parva* vel *magna*, putà magna vel parva sanitas vel scientia ; in quantum verò attenditur perfectio formæ secundùm participationem subjecti, dicitur *magis* et *minùs*, putà magis vel minùs album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundùm hoc quòd forma habeat *esse* præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundùm rationem speciei suæ, et alia secundùm quòd participatur in subjecto. Secundùm hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud Philosophos, ut Simplicius narrat in *Commento Prædicamentorum*. Plotinus enim et alii platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere *magis* et

mettent le plus et le moins, parce qu'elles sont reçues dans la matière et que la puissance indéfinie de cet élément leur laisse la faculté de se mouvoir entre certaines limites. D'autres, parmi lesquels Aristote, disoient que les qualités et les habitudes n'admettent pas elles-mêmes le plus et le moins, mais que leur sujet peut varier suivant la différente mesure dans laquelle il participe à ces formes; d'où vient qu'on ne dit pas : « Cette chose est plus ou moins justice, » mais « est plus ou moins juste. » Ensuite les stoïciens, se plaçant entre ces deux opinions, soutenoient que certaines habitudes admettent le plus et le moins, comme les arts; mais que les autres repoussent toute gradation, comme les vertus. Enfin plusieurs ont prétendu que les formes et les habitudes repoussent le plus et le moins, quand elles ont un sujet spirituel; mais qu'elles peuvent s'élever ou s'abaisser entre certains degrés, quand elles sont reçues dans la matière.

Si l'on veut découvrir la vérité dans ces opinions, il faut considérer que l'entité qui fonde une espèce doit être fixe et déterminée, stable et comme indivisible; car si tout ce qui se trouve dans sa sphère appartient à l'espèce qu'elle forme, tout ce qui la dépasse ou reste en-deçà, tout ce qui s'en éloigne soit en plus soit en moins, rentre dans une autre espèce plus parfaite ou moins parfaite. C'est dans ces principes que le Philosophe dit, *Metaph.*, VII, 10 : « Les espèces sont comme les nombres, qui changent par addition et par soustraction. » Quand donc une forme ou toute autre chose trouve son espèce dans son être ou dans quelque chose d'elle-même, elle a nécessairement une essence déterminée, dont elle ne peut s'écarter ni par augment ni par déclin : telles sont la chaleur et la blancheur et toutes les qualités qui ne sont pas des entités relatives; telle est surtout la substance, qui est par elle-même (1). Mais quand les formes

(1) Une intelligence n'est pas plus ou moins intelligence qu'une autre.

---

minùs, propter hoc quòd materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii verò in contrarium ponebant quòd ipsæ qualitates et habitus secundùm se non recipiebant *magis* et *minùs*; sed *qualia* dicuntur *magis* et *minùs*, secundùm diversam participationem : putà quòd justitia non dicatur *magis* et *minùs*, sed justum ; et hanc opinionem tangit Aristoteles in *Prædicamentis* (cap. *De qualitate*). Tertia fuit opinio stoicorum media inter has : posuerunt enim quòd aliqui habitus secundùm se recipiunt *magis* et *minùs*, sicuti artes ; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quòd qualitates et formæ immateriales non recipiunt *magis* et *minùs*, materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quòd illud secundùm quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile : quæcunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcunque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in VIII. *Metaphys.* (text. 10), quòd « species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. » Si igitur aliqua forma vel quæcunque res secundùm seipsam vel secundùm aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quòd secundùm se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere neque in minus deficere possit : et hujusmodi sunt calor et albedo et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud ; et multò magis substantia, quæ est per se ens. Illa verò quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordi-

reçoivent leur espèce des choses qui forment le terme de leurs rapports, elles peuvent varier dans leur mode, soit en plus, soit en moins, sans changer d'espèce, parce qu'elles sont constituées dans telle et telle catégorie de l'être par un objet un : ainsi que le mouvement soit plus ou moins rapide, plus ou moins intense, il reste toujours dans la même espèce à cause de l'unité du terme qui la détermine (1). La même chose a lieu pour la santé. L'homme jouit de ce don précieux, quand il est dans un état convenable à la nature animale; et comme plusieurs états peuvent y convenir, sa disposition peut varier en bien ou en mal sans détruire la condition fondamentale de la santé. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, X, 2 : « La santé admet le plus et le moins. » Cette heureuse harmonie des forces vitales n'a pas la même mesure dans tous les hommes, ni même toujours dans un seul homme; quand elle baisse et décline, pourvu qu'elle ne franchisse point certaines limites, la santé reste toujours la santé, car elle souffre l'excédant et même l'excès; mais si, renfermée comme dans un point indivisible, elle impliquoit toujours la mesure la plus parfaite, elle ne seroit nulle part ni jamais plus grande ou plus petite. Cela doit nous faire comprendre comment certaines formes, certaines qualités peuvent augmenter ou diminuer, tandis que d'autres ne le peuvent pas.

Maintenant si nous les considérons dans le sujet, nous verrons encore, sous ce rapport, que les unes admettent le plus ou le moins et que les autres le repoussent. Recherchant les causes de cette différence, Simplicius dit avec raison que la substance, considérée en elle-même, ne souffre point de degrés, parce qu'elle est être par soi. En conséquence la forme qui est communiquée substantiellement au sujet, n'est susceptible ni de tension ni de relâchement, ni d'augmentation ni de diminution,

(1) La marche de la tortue et le vol de l'hirondelle sont deux mouvements, rien de plus, rien de moins.

---

nantur, possunt secundùm seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie, propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem : sicut motus secundùm se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate. Nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundùm quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse : unde potest variari dispositio in plus vel minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), quòd sanitas ipsa recipit *magis* et *minus*. Non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid; hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundùm *excedens* et *excessum;* unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundùm seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si verò consideremus qualitatem vel formam secundùm participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere *magis* et *minùs*, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat ex hoc quòd substantia secundùm seipsam non potest recipere *magis* et *minus*, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione, unde in genere sub-

si bien que rien ne se dit plus grand ou plus petit dans la catégorie de la substance (1). Et comme la quantité touche à la substance et qu'elle imprime son propre caractère aux entités qu'elle produit, les formes et les figures n'admettent non plus ni l'augmentatif ni le diminutif que nous écrivons si souvent (2). C'est de là que le Philosophe dit, *Phys.*, VII, 16 : « Lorsqu'une chose reçoit sa forme ou sa figure, on ne dit pas qu'elle change, mais qu'elle devient, qu'elle naît à l'existence. » Quant aux autres qualités, comme elles sont plus éloignées de la substance et qu'elles se mêlent à l'action et à la passion, elles admettent le plus et le moins dans la communication au sujet.

Il est permis de pénétrer plus avant encore dans la raison de la différence que nous étudions. Nous avons dit que tout ce qui donne l'espèce est fixe, stable, indivisible. En conséquence la forme, envisagée sous le point de vue de sa communication, n'admet pas le plus et le moins dans deux cas. D'abord, quand elle spécifie le sujet : voilà pourquoi la forme substantielle ne peut être communiquée selon des degrés divers ; et c'est là ce qui fait dire au Philosophe, *Metaph.*, VIII, 10 : « Comme le nombre n'admet pas le plus et le moins, la substance ne l'admet pas non plus dans l'espèce (c'est-à-dire dans la communication de la forme spécifique) ; mais elle le souffre dans la matière (dans les dispositions qui ont un sujet matériel). » Ensuite la forme n'admet pas dans sa communication de différences en plus ou en moins, quand elle est indivisible de sa nature, car alors elle se communique au sujet avec son indivisibilité. Ainsi les espèces du nombre ne varient pas du plus au moins, parce qu'elles sont formées par l'unité indivisible. Et la même raison existe pour les espèces numériques de la quantité continue, comme « de deux coudées, de trois

(1) Pierre n'est pas plus homme que Paul, ni le cèdre plus arbre que le platane.

(2) Tous les triangles ont également trois côtés.

---

stantiæ nihil dicitur secundùm *magis* et *minus*. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur quantitatem, inde est quòd neque etiam in istis dicitur aliquid secundùm *magis* aut *minùs*. Unde Philosophus dicitur in VII. *Physic.* (text. 16), quòd « cùm aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. » Aliæ verò qualitates, quæ sunt magis distantes à substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt *magis* et *minùs* secundùm participationem subjecti.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans et indivisibile. Duobus igitur modis potest contingere quòd forma non participatur secundùm *magis* et *minùs*. Uno modo quia participans habet speciem secundùm ipsam : et inde est quòd nulla forma substantialis participatur secundùm *magis* et *minùs* ; et propter hoc Philosophus dicit in VIII. *Metaph.* (text. 10), quòd « sicut numerus non habet magis neque minùs, sic neque substantia quæ est secundùm speciem (id est quantum ad participationem formæ specificæ), sed siquidem cum materia (id est, secundùm materiales dispositiones) invenitur magis et minùs in substantia. » Alio modo potest contingere ex hoc quòd ipsa indivisibilitas est de ratione formæ ; unde oportet quòd si aliquid participet formam, participet illam secundùm rationem indivisibilitatis. Et inde est quòd species numeri non dicuntur secundùm *magis* et *minùs*, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ quæ secundùm numeros accipiuntur, ut *bicu-*

coudées: » puis pour les quantités relatives, comme « double, triple; » puis encore pour les figures, comme « triangle, carré (1). » Et cette raison, le Philosophe la donne lui-même dans les *Prédicaments*. Assignant la cause qui repousse la gradation dans les figures, il dit : « Toutes les choses qui reçoivent la forme du triangle ou du cercle, sont triangulaires ou circulaires au même degré. » C'est, encore une fois, que toutes ces choses renferment l'indivisibilité dans leur essence, et que dès-lors elles se communiquent au sujet d'une manière indivisible.

Ainsi, comme les habitudes et les dispositions se rapportent à l'objet, on peut considérer leur augmentation et leur diminution sous une double face : d'abord en elles-mêmes, et sous ce rapport on dit la science et la santé, par exemple, plus grande ou plus petite selon qu'elles embrassent plus ou moins de choses; ensuite dans leur communication au sujet, et sous ce point de vue la science et la santé égales en elles-mêmes admettent encore le plus et le moins dans tel ou tel homme selon la différence de l'aptitude, de la complexion, du régime de la vie. Et tout cela, parce que les habitudes et les dispositions ne donnent point l'espèce au sujet, et qu'elles ne renferment pas l'indivisibilité dans leur essence. — Enfin, comment la vertu s'augmente-t-elle? Nous le verrons plus tard.

Je réponds aux arguments : 1° Comme on a pris la grandeur aux quantités corporelles pour l'appliquer aux perfections intelligibles des formes, on a procedé de même à l'égard de l'augmentation, qui a la grandeur pour terme.

2° Sans doute l'habitude est une perfection; mais elle n'est pas une perfection telle, qu'elle forme le terme du sujet en le constituant dans son espèce. A l'encontre des nombres, l'habitude n'implique pas l'idée de

(1) Si vous ajoutez une unité à trois, vous aurez le nombre quatre; et le triangle deviendra le carré, si vous y ajoutez un angle.

---

bitum, et *tricubitum*; et de relationibus, ut *duplum* et *triplum*; et de figuris, *ut trigonum* (seu triangulus) et *tetragonum* (seu quadrangulus). Et hanc rationem ponit Aristoteles in *Prædicamento*, ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt *magis* et *minùs*, dicit : « Quæ quidem recipiunt trigoni (seu trianguli) rationem et circuli, et similiter trigona (seu trianguli) vel circuli sunt. » Quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quæcunque participant rationem eorum, oportet quòd indivisibiliter participent.

Sic igitur patet quòd cùm habitus et dispositiones dicantur secundùm ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII. *Physicorum* (ut supra), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : uno modo secundùm se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundùm participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quàm in alio secundùm diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (quæst. 66, art. 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut nomen magnitudinis derivatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum, quòd habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio, quæ sit terminus sui subjecti, putà dans ei *esse* specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum.

terme, pas même dans sa nature : pourquoi donc ne pourroit-elle recevoir le plus et le moins?

3° L'altération existe primitivement dans les qualités de la troisième espèce, puis elle peut être secondairement dans les qualités de la deuxième. Ainsi, quand il y a altération dans le chaud et le froid, il y a changement dans la santé ou dans la maladie de l'animal; et semblablement la science et les vertus se modifient, selon le Philosophe, quand les passions de l'appétit ou les forces de la perception sensitive subissent des modifications profondes.

ARTICLE II.

Les habitudes augmentent-elles par addition?

Il paroît que les habitudes augmentent par addition. On a pris le mot d'*augmentation* aux quantités corporelles, comme nous l'avons dit, pour l'appliquer aux formes. Or l'augmentation s'opère, dans les quantités corporelles, par addition; et voilà pourquoi le Philosophe dit, *De Generat.*, I, 31 : « L'augmentation est une addition faite à la grandeur préexistante. » Donc les habitudes augmentent par addition.

2° Les habitudes sont augmentées par un agent. Or tout agent produit quelque chose dans le sujet patient : ainsi la substance calorifique engendre la chaleur dans la substance chauffée. Donc les habitudes s'augmentent par addition.

3° Comme non blanc est en puissance à l'égard de blanc, ainsi moins blanc est en puissance vis-à-vis de plus blanc. Or le non blanc devient blanc en recevant la blancheur. Donc le moins blanc devient plus blanc en recevant une nouvelle blancheur.

Unde nihil prohibet quin recipiat *magis* et *minùs*.

Ad tertium dicendum, quòd alteratio primò quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus verò primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Factâ enim alteratione secundùm *calidum* et *frigidum*, sequitur animal alterari secundùm *sanum* et *ægrum*; et similiter factâ alteratione secundùm passiones appetitûs sensitivi vel secundùm vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundùm scientiam et virtutes, ut dicitur in VII. *Physicorum*.

ARTICULUS II.

Utrùm habitus augeantur per additionem.

Ad secundùm sic proceditur (1). Videtur quòd augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est (art. 1), à quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde in I. *De generatione* (text. 31) dicitur, quòd « augmentum est præexistentis magnitudinis additamentum. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente; sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album, ita id quod est minùs album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minùs album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 1 et 2; et qu. 1, de verit., art. 11; et qu. 5, art. 3; et in CI. *Ethic.*, lect. 3.

Mais le Philosophe dit, *Physic.*, IV, 84 : « Quand un objet chaud le devient davantage, il ne se produit point une nouvelle chaleur qui n'existoit pas auparavant. » Donc les autres formes n'augmentent pas non plus par addition.

(Conclusion. — Les habitudes augmentent dans le sujet en ce sens qu'il participe plus parfaitement à la forme préexistante; mais elles n'augmentent pas en elles-mêmes, par l'addition d'une forme a une autre forme. Cependant la science augmente en elle-même, en s'étendant à plus de choses.)

La question présente trouve sa solution dans les principes posés jusqu'ici. Nous avons dit que, dans les formes susceptibles de tension et de relâchement, l'augmentation et la diminution ne tombent pas sur la forme considérée en elle-même, mais sur sa communication au sujet. En conséquence l'augmentation des habitudes ne s'effectue point par l'addition d'une forme à une autre forme, mais par la transmission plus parfaite d'une seule et même forme au suppôt. Comme l'agent qui chauffe un objet ne crée pas une nouvelle forme, mais imprime celle qu'il possède : ainsi le même agent, par le redoublement de son action, rend l'objet plus chaud, non pas en ajoutant quelque chose à sa propre forme, mais en la communiquant plus parfaitement. Que si l'on concevoit cette sorte d'accroissement sous l'idée d'addition, il faudroit que l'addition s'accomplît dans la forme ou dans le sujet. D'abord elle ne s'accomplit pas dans la forme; car ici, comme nous l'avons vu, l'addition ou la soustraction change l'espèce : ainsi la pâleur entre dans une autre catégorie de la couleur en devenant blancheur. Ensuite, si l'addition s'opéroit dans le sujet, de deux choses l'une : ou une partie du sujet recevroit une forme qu'elle n'avoit pas, comme si l'on disoit que le froid augmente

---

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Physic.* : « Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum quando erat minùs calidum. » Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur, est aliqua additio.

(Conclusio. — Habitus secundùm subjecti participationem, qua videlicet subjectum perfectius participat formam præexistentem, augentur; sed non per additionem formæ ad formam : scientia tamen per additionem secundùm seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.)

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra (art. 1), quòd augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundùm se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam, sed fit per hoc quòd subjectum magis vel *minùs* perfectè participat unam et eamdem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quòd fiat ipsa forma, ut probatur VII. *Metaphysic.* (text. 32) : ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectiùs participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est (art. 1), quòd talis additio vel subtractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si verò hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia pars subjecti recipit formam quam priùs non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui

dans l'homme en raison du nombre des parties qu'il envahit dans son corps; ou le sujet tout entier recevroit un autre sujet possédant la même forme, le chaud s'ajouteroit au chaud, le blanc au blanc. Dans ces deux hypothèses, qu'arriveroit-il? L'objet seroit plus grand, mais il ne seroit ni plus blanc, ni plus chaud (1). Cependant certains accidents souffrent certains degrés, nous le savons : ces accidents-là peuvent augmenter en eux-mêmes par addition. Ainsi quand on ajoute au mouvement sous le rapport du temps qui le mesure ou de la voie qu'il parcourt, il reçoit de l'accroissement, mais il reste dans son espèce à cause de l'unité du terme, puis il peut encore augmenter par tension dans le sujet, parce qu'il peut s'accomplir plus ou moins promptement, plus ou moins rapidement. Nous devons en dire autant de la science; elle peut augmenter en elle-même par addition : ainsi quand l'homme pénètre un plus grand nombre de vérités géométriques, elle s'accroît en lui sans changer d'espèce; puis elle se développe par tension dans le sujet, parce que tel ou tel peut avoir plus de promptitude et plus de pénétration pour saisir les mêmes problèmes de la géométrie. Quant aux habitudes corporelles, elles ne peuvent guère s'accroître par addition. Lorsqu'on dit l'animal sain ou beau d'une manière absolue, sans réserve, il est tel dans toutes ses parties. Or pour ajouter à cet heureux équilibre, à cette harmonie parfaite dans l'être vivant, il faudroit modifier les qualités simples, formées par les premiers éléments, et ces qualités ne s'augmentent que par tension dans le sujet. — Nous verrons plus tard comment les vertus reçoivent leur accroissement.

Je réponds aux arguments : 1° La grandeur corporelle s'augmente, elle

(1) Chauffez une barre de fer à l'une de ses extrémités ou dans toute sa longueur, prenez séparément deux morceaux du même métal en état d'excandescence ou soudez-les ensemble, la chaleur n'en sera ni plus ni moins intense, mais la substance chauffée sera plus grande.

---

priùs frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido vel album albo. Sed secundùm utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus. Sed quia quædam accidentia augentur secundùm seipsa, ut supra dictum est (art. 1), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quòd ei aliquid additur, vel secundùm tempus in quo est, vel secundùm viam per quam est; tamen manet eadem species, propter unitatem termini : augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundùm participationem subjecti; in quantum scilicet idem motus potest magis vel minùs expeditè aut promptè fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundùm seipsam per additionem; sicut cùm aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundùm speciem : augetur nihilominus scientia in aliquo secundùm participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditiùs et clariùs unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multùm videtur fieri augmentum per additionem. Quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundùm omnes partes suas sit tale. Quòd autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundùm transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundùm intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur (qu. 66, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in

aussi, de deux manières : d'abord par addition d'un sujet au sujet (1), comme croissent les êtres vivants; ensuite par tension, sans addition, comme les choses s'étendent en se raréfiant, selon le Philosophe.

2° Sans doute la cause qui augmente l'habitude fait quelque chose dans le sujet, mais quoi? Elle ne fait pas naître une nouvelle forme; mais elle fait que le sujet participe plus parfaitement à une forme préexistante, ou qu'il s'étend à plus de choses.

3° Ce qui n'est pas blanc est en puissance à l'égard de la blancheur, puisqu'il ne l'a pas encore : l'agent produit donc en lui une nouvelle forme. Mais ce qui est moins blanc ou moins chaud n'est pas en puissance à l'égard de la blancheur ou de la chaleur, puisqu'il l'a déjà, mais il est en puissance à l'égard de la parfaite communication de la forme : voilà ce que l'agent produit en lui.

ARTICLE III.

Tout acte augmente-t-il l'habitude?

Il paroît que tout acte augmente l'habitude. 1° Multipliez la cause, vous augmentez l'effet. Or les actes sont la cause de plusieurs habitudes, comme nous l'avons vu dans la question précédente. Donc les actes augmentent l'habitude en se multipliant.

2° « Il faut dire la même chose des choses semblables (2). » Or tous les actes qui procèdent de la même habitude sont semblables, selon le Philosophe. Donc, si certains actes augmentent l'habitude, tous l'augmentent.

(1) D'une portion de matière à une autre. L'Ecole définit la matière le premier sujet des choses; voilà pourquoi les mots de *sujet* et de *matière* sont très-souvent synonymes sous la plume de saint Thomas.

(2) Presque tous les axiômes cités en italiques dans notre saint auteur ont été formulés par Aristote. Celui qu'on vient de lire est de Boëce, *De Consol.*, III.

---

magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum : uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo, per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in IV. *Physic.* (text. 63).

Ad secundum dicendum, quòd causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto; non autem novam formam, sed facit quòd subjectum perfectiùs participet formam præexistentem, aut quòd ampliùs se extendat.

Ad tertium dicendum, quòd id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto. Sed id quod est minùs calidum aut album, non est in potentia ad formam, cùm jam actu formam habeat. Sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

Utrùm quilibet actus augeat habitum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd quilibet actus augeat habitum. Multiplicatâ enim causâ multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (qu. 51, art. 2). Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea, « de similibus idem est judicium. » Sed omnes actus ab eodem habitum procedentes sunt similes, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1). Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 12, qu. 2, art. 1, quæstiune. 1, ad 1.

3° « Le semblable est augmenté par le semblable. » Or tous les actes sont semblables à l'habitude qui les produit. Donc tous les actes augmentent l'habitude.

Mais « la même chose ne produit pas des effets contraires. » Or le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 et 2 : « Certains actes (ceux qui sont faits avec négligence) diminuent l'habitude qui les produit. » Donc ces actes-là n'augmentent pas l'habitude ; donc tous les actes, etc.

(CONCLUSION. — Les actes qui égalent l'intensité de l'habitude, l'augmentent ou la disposent à l'augmentation ; mais les actes faits avec négligence, qui ont moins d'énergie, la disposent à la diminution.)

« Les actes semblables engendrent des habitudes semblables, » dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 1. Or la ressemblance et la dissemblance résultent non-seulement des qualités indentiques ou diverses, mais encore du mode égal ou inégal de leur possession. Car si le blanc et le noir sont dissimilaires, le moins blanc et le plus blanc le sont aussi, puisqu'on va de l'un à l'autre, selon le Stagyrite, comme du contraire au contraire. Cela posé, rappelons-nous ce que nous avons vu précédemment, que l'usage de l'habitude est dans la volonté. Comme donc l'homme peut ne point user de l'habitude ou même agir à l'encontre, pareillement il peut en user par des actes qui ne correspondent point à son énergie ; qui n'atteignent point ou dépassent son intensité. Quand l'intensité de l'acte égale proportionnellement l'intensité de l'habitude ou quand elle la dépasse, l'acte augmente l'habitude ou la dispose à l'augmentation, pour en parler comme d'un être vivant : car ce n'est pas un seul repas, mais l'alimentation continuée qui donne l'accroissement à l'animal, et la goutte d'eau perce la pierre par sa multiplication (1) ; pareillement les actes font croître

(1) Ovide ; parlant de l'art, dit, lib., I : « Saxa cavantur aqua. » D'où l'on a fait ce vers :

« Gutta cavat lapidem non vi, sed sæpè cadendo. »

---

3. Præterea, « simile augetur suo simili. » Sed quilibet actus est similis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, « idem non est contrariorum causa. » Sed sicut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1 et 2), « aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, » utpote cùm negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

(CONCLUSIO. — Actus quilibet si intensioni habitùs æquetur et ei proportionetur, augere habitum et perfectiorem reddere potest ; secus verò si ab intensione habitùs deficiat, et negligenter fiat.)

Respondeo dicendum, quòd « similes actus similes habitus causant, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1). Similitudo autem et dissimilitudo non solùm attenditur secundùm qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundùm eumdem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solùm nigrum albo, sed etiam minùs album magis albo ; nam etiam motus fit à minùs albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 52). Quia verò usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (qu. 49 et 50), sicut contingit quòd aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium, ita etiam potest contingere quòd utitur habitu secundùm actum non respondentem proportionaliter intensioni habitùs. Si igitur intensio actùs proportionaliter æquetur intensioni habitùs, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius (ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis) : non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal (sicut nec quælibet gutta cavat lapidem), sed multi-

l'habitude en se répétant. Mais quand leur intensité n'atteint pas celle de la qualité habituelle, au lieu de la disposer à l'augmentation, ils la disposent à la diminution.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

QUESTION LIII.

De la destruction et de la diminution des habitudes.

Après avoir vu comment les habitudes augmentent, voyons comment elles diminuent et disparoissent.

On demande trois choses ici : 1° Les habitudes peuvent-elles être détruites? 2° Peuvent-elles être diminuées? 3° Sont-elles détruites ou diminuées par la cessation des actes?

ARTICLE I.

Les habitudes peuvent-elles être détruites?

Il paroît que les habitudes ne peuvent être détruites. 1° L'habitude est une sorte de nature, et c'est là ce qui lui donne tant de charmes dans ses actes. Or la nature ne peut être détruite, tant que l'être subsiste. Donc l'habitude ne peut non plus disparoître, le sujet existant.

2° La forme est détruite par la destruction du sujet ou par son contraire : ainsi la maladie cesse par la mort de l'animal ou par le retour de la santé. Or la science, qui est une habitude, ne peut être détruite par la

---

plicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si verò intensio actûs proportionaliter deficiat ab intensione habitûs, talis actus non disponit ad augmentum habitûs, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione et diminutione habituum, in tres articulos divisa

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm habitus corrumpi possit. 2° Utrùm possit diminui. 3° De modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS I.

Utrùm habitus corrumpi possit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam ; unde operationes secundùm habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est à contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per cor-

(1) De his etiam I. part., qu. 89, art. 5.

destruction de son sujet; car l'esprit, qui lui sert de suppôt, est une substance impérissable, comme le dit le Philosophe : elle ne peut l'être non plus par son contraire; car les espèces intelligibles ne sont point opposées les unes aux autres, ainsi que l'enseigne encore le Stagyrite. Donc l'habitude de la science ne peut être détruite d'aucune manière.

3° La destruction s'accomplit par le mouvement. Or, d'une part, l'habitude de la science, résidant dans l'ame, ne peut être détruite par un mouvement essentiel à cette partie de notre être; car l'esprit n'a pas le mouvement par essence, mais il le reçoit du corps : d'une autre part, le mouvement du corps, les transmutations qu'il subit ne peuvent détruire les espèces existant dans l'intelligence; car l'intelligence est par elle-même, indépendamment des organes, le lieu de ces espèces représentatives, et voilà pourquoi l'on dit que les habitudes survivent aux vicissitudes des sens et même à la mort. Donc la science ne peut être détruite; donc l'habitude de la vertu ne peut l'être non plus, parce qu'elle existe aussi dans l'ame raisonnable, et le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 11 : « Les vertus sont plus durables que la science. »

Mais le même Philosophe écrit cette parole, *De longitudine et brev. vitæ*, II : « L'oubli et la déception sont la destruction de la science; » puis c'est un fait constant que l'homme perd l'habitude de la vertu par le péché. Et parlant en général, le chef des péripatéticiens dit encore, *Ethic.*, II, 1 et 2 : « Les vertus sont engendrées et détruites par les actes contraires. »

(Conclusion. — Toutes les habitudes qui ont un contraire ou qui existent dans un sujet périssable, peuvent être détruites directement et indirectement.)

L'habitude peut être détruite de deux manières : directement, par son contraire; puis indirectement, par la destruction de son sujet. Quand

---

ruptionem subjecti; quia intellectus qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur, ut dicitur in I. *De anima* : et similiter etiam non potest corrumpi à contrario; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in VII. *Metaph.* Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ; quia animus per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis; nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu; cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quòd nec per sensum nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest; et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit in I. *Ethicorum*, « virtutes sunt permanentiores disciplinis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *De longitudine et brev. vitæ* (cap. 2), quòd « scientiæ corruptio est oblivio et deceptio; » peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et « ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur; » ut dicitur in II. *Ethicorum*.

(Conclusio. — Corrumpi contingit (per se, vel per accidens) quoscumque habitus, quæ vel contrarium habent, vel in subjectis sunt quæ corrumpi possint.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus, cujus subjectum est corruptibile et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi

donc l'habitude existe dans un sujet périssable et que sa cause a un contraire, elle peut être détruite de ces deux manières : telles sont les habitudes du corps, la santé et la maladie.

Ensuite quand l'habitude a un sujet impérissable, elle ne peut être détruite indirectement. Mais il y a des habitudes qui sont primitivement dans un sujet impérissable, et secondairement dans un sujet périssable : ainsi l'habitude de la science, qui réside principalement dans l'intellect possible, et conséquemment dans les facultés de la perception sensitive. En conséquence cette habitude ne peut être détruite indirectement dans l'intellect possible, mais elle peut l'être de cette manière dans les facultés inférieures de la partie sensitive : reste donc à voir si la destruction peut l'atteindre directement. A cet égard, lorsque la qualité habituelle a un contraire, soit en elle-même, soit dans sa cause, elle peut être anéantie; mais quand elle n'en a pas, elle brave tous les coups de la destruction. Or les espèces représentatives, existant dans l'intellect possible, n'ont point de contraire; puis l'intellect agent, qui les produit, n'en a pas non plus : si donc il existe dans l'intellect possible une habitude immédiatement produite par l'intellect agent, elle ne pourra être détruite ni directement, ni indirectement. Or, telle est l'habitude des premiers principes soit spéculatifs, soit pratiques; habitude qui défie l'erreur et l'oubli, comme Aristote le dit de la prudence.

Mais il est, dans l'intellect possible, une habitude qui est produite par la raison, c'est l'habitude des conclusions, la science. La cause de cette habitude peut trouver un contraire dans deux choses : d'abord dans les propositions qui servent à la raison de point d'appui; car cette énonciation : « Le bien est bon, » a pour opposé, comme le remarque le Stagyrite, cette autre affirmation : « Le bien n'est pas bon; » ensuite

---

poterit : sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine.

Illi verò habitus, quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundariò tamen sunt in subjecto corruptibili : sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundariò autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut suprà dictum est (qu. 50, art. 3, ad 3). Et ideo ex parte intellectûs possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solùm ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum, si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi. Si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quòd species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium : unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediatè ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quàm practicorum, qui nullâ oblivione vel deceptione corrumpi possunt; sicut Philosophus dicit in VI. *Ethicorum* de prudentia, quòd « non perditur per oblivionem. »

Aliquis verò habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia. Cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse : uno modo, ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit; etenim enuntiationi, quæ est : « Bonum est bonum, » contraria est

dans le moyen qu'emploie la raison, puisque le raisonnement sophistique est opposé au raisonnement logique ou démonstratif. En conséquence l'habitude de la science ou de l'opinion vraie peut succomber sous les coups de la fausse raison; et voilà pourquoi le Philosophe nous a dit plus haut : « L'erreur est la destruction de la science. »

Quant aux vertus, les unes existent dans la raison même, comme le dit Aristote, ce sont les vertus intellectuelles; les autres se trouvent dans la partie appétitive de l'ame, ce sont les vertus morales. Les premières, c'est-à-dire les vertus intellectuelles suivent les mêmes lois que la science ou l'opinion. Quant aux vertus morales, elles sont produites par le mouvement que la raison imprime à la partie appétitive; elles peuvent donc être détruites par le mouvement contraire, quand la raison juge différemment par une cause quelconque (soit par ignorance, soit par passion, soit par détermination délibérée.) — Enfin les vices se divisent de la même manière que les vertus.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 11 : « L'habitude a la similitude de la nature; mais elle n'en a pas la perfection. » En conséquence, si l'être ne peut perdre sa nature d'aucune manière, il peut perdre, quoique difficilement, ses habitudes.

2° Les espèces intelligibles n'ont point de contraire, cela est vrai; mais nous avons vu que les propositions et le procédé dont se sert la raison en ont un.

3° Le mouvement du corps ne détruit jamais la science dans sa racine même; seulement il l'empêche de sortir ses actes, car l'intelligence se sert dans ses fonctions des forces sensitives, que peut entraver la perturbation des organes. Mais le mouvement intelligible de la raison peut détruire l'habitude de la science jusque dans sa racine, et quelquefois

---

ea, quæ est : « bonum non est bonum, » secundùm Philosophum II. *Peri Hermenias;* alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quòd per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ; unde Philosophus dicit quod « deceptio est corruptio scientiæ, » sicut supra dictum est.

Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 1 vel 2), de quibus est eadem ratio quæ est de scientia, vel opinione. Quædam verò sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales. Et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quòd ratio nata est appetitivam partem movere : unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo (scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione) corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in VII. *Ethicorum*, « habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa. » Et ideo cùm natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficilè removetur.

Ad secundum dicendum, quòd etsi speciebus intelligibilibus non fit aliquid contrarium enuntiationibus, tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitûs, sed solùm quantum ad impedimentum actûs, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ, etiam quantum ad ipsam radicem habitûs; et simi-

son influence n'est pas moins funeste aux habitudes de la vertu. Quant à la parole du Philosophe, que « les vertus sont plus durables que la science, » il faut l'entendre non de la cause ou du sujet, mais des actions; car l'usage des vertus doit être continuel pendant toute la vie, mais il y a nécessairement interruption dans l'usage de la science.

ARTICLE II.

Les habitudes peuvent-elles être diminuées?

Il paroît que les habitudes ne peuvent être diminuées. 1° L'habitude est une qualité pure, une simple forme. Or l'entité simple se garde ou se perd tout entière. Donc les habitudes peuvent être détruites, mais non diminuées.

2° Tout ce qu'a l'accident, il l'a dans lui-même ou par le sujet. Or les habitudes n'augmentent ni ne diminuent en elles-mêmes, car autrement l'espèce s'affirmeroit des individus selon le plus et le moins. Elles ne diminuent pas non plus dans la communication au sujet, car dans cette hypothèse, elles recevroient un accident propre, qu'elles ne partageroient point avec cette dernière entité; or les formes qui ont des attributs propres, indépendants du sujet, sont des formes séparables, qui peuvent exister en elles-mêmes, sans support; de sorte que l'habitude seroit une forme séparable, ce qui n'est point. Donc elle ne peut diminuer d'aucune manière.

3° Les accidents trouvent leur nature dans leur union avec le sujet, et voilà pourquoi nous les définissons par cette entité. Or l'habitude est un accident. Puis donc qu'elle n'admet ni le plus, ni le moins dans sa nature, elle ne diminue pas dans son union avec le sujet; donc elle ne diminue d'aucune manière.

---

liter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quòd dicitur « virtutes esse permanentiores disciplinis, » intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actûs; nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II.

Utrùm habitus posset diminui.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundùm se vel ratione subjecti. Habitus autem secundùm seipsum non intenditur et remittitur, alioquin sequeretur quòd aliqua species de suis individuis prædicaretur secundùm *magis* et *minùs*; si verò secundùm participationem subjecti diminui possit, sequitur quòd aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto; cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in primo *De anima* (text. 13); sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis; quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitûs sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum; unde et quodlibet accidens diffinitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundùm seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundùm concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Mais « les contraires ont le même sujet. » Or, d'une part, l'augmentation et la diminution sont contraires; d'une autre part, l'habitude peut augmenter. Donc elle peut aussi diminuer.

(Conclusion. — Comme les habitudes peuvent être augmentées, de même elles peuvent être diminuées par les causes qui la détruisent.)

Les habitudes diminuent, comme elles augmentent, de deux manières, ainsi que nous l'avons dit dans la question précédente (1). Et de même qu'elles augmentent par les causes qui les produisent, semblablement elles diminuent par les causes qui les détruisent; car la diminution de l'habitude c'est l'acheminement à sa destruction, et réciproquement sa production est le fondement de son augmentation.

Je réponds aux arguments : 1° L'habitude, considérée en elle-même, est une forme simple et ne reçoit pas le moins sous ce rapport; mais elle peut diminuer dans sa communication, parce que la potentialité du sujet, n'ayant pas de bornes fixes, peut recevoir la forme à des degrés divers ou s'étendre à plus ou moins de choses.

2° Le raisonnement seroit dans le vrai, si nous enseignions que l'essence de l'habitude ne peut diminuer d'aucune manière; mais telle n'est point notre doctrine : nous disons seulement que la diminution de cette essence prend son principe non dans l'habitude même, mais dans le sujet qui la reçoit.

3° L'accident, sous quelque point de vue qu'on le conçoive, dépend essentiellement de la substance, mais de deux manières. L'accident abs-

(1) Notre saint auteur a résumé ainsi l'importante discussion sur ce sujet, LII, 1 : « Comme les habitudes et les dispositions se rapportent à l'objet, on peut considérer leur augmentation et leur diminution sous une double face : d'abord en elles-mêmes, et sous ce rapport on dit la science et la santé, par exemple, plus grandes ou plus petites, selon qu'elles embrassent plus ou moins de choses; ensuite dans leur communication au sujet, et sous ce point de vue la science et la santé égales admettent encore le plus et le moins dans tel ou tel homme selon la différence de l'aptitude, de la complexion, du régime de la vie. Et tout cela, parce que les habitudes et les dispositions ne donnent point l'espèce au sujet, et qu'elles ne renferment pas l'indivisibilité dans leur essence. »

Sed contra est, quòd « contraria nata sunt fieri circa idem. » Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cùm igitur habitus possit augeri, videtur quòd etiam possit diminui.

(Conclusio. — Sicut contingit habitus augeri, ita diminui possunt ex causis ex quibus corrumpuntur.)

Respondeo dicendum quòd habitus dupliciter diminuuntur sicut et augentur, ut ex supra dictis patet (qu. 52, art. 1). Et sicut ex eadem causa augentur, ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur, ex qua corrumpuntur; nam diminutio habitûs est quædam via ad corruptionem, sicut è converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quòd habitus secundùm se consideratus est forma simplex, et secundùm hoc non accidit ei diminutio, sed secundùm diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimodè potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet si ipsa essentia habitûs nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus; sed quòd quædam diminutio essentiæ habitûs non habet principium ab habitu, sed à participante.

Ad tertium dicendum, quòd quocunque modo significetur accidens, habet dependentiam à subjecto secundùm suam rationem,

tion des actes affoiblit et ruine l'habitude : elle écarte l'obstacle qui empêchoit les causes opposées de porter jusqu'à elle l'amoindrissement et la destruction. Voilà pourquoi nous avons dit que les habitudes sont détruites et diminuées directement par l'agent contraire. Quand donc les qualités habituelles ont un contraire, quand elles voient le temps fortifier cet ennemi intérieur et que le fréquent exercice peut seul les mettre à l'abri de ses envahissements, elles s'étiolent et périssent par la cessation des actes. Voyez plutôt la science et la vertu. L'habitude de la vertu morale donne à l'homme une aptitude, une sorte d'instinct qui lui fait trouver le juste milieu dans sa conduite. Mais quand il ne se sert point de cette habitude pour régir et modérer ses passions et ses actions, bientôt une foule d'actions et de passions contraires naissent sous l'influence de l'appétit sensitif et des objets qui les appellent du dehors, et la vertu s'affoiblit et se perd par le défaut d'exercice. Semblablement les habitudes intellectuelles donnent à l'homme un discernement sûr, qui lui fait juger sainement les images et les idées que l'imagination lui présente. Détourne-t-il les regards de cette lumière, aussitôt il est assailli par des représentations nouvelles, souvent trompeuses; et quand il ne les comprime ou ne les retranche point par un fréquent usage de la science habituelle, elles attaquent la rectitude du jugement et finissent quelquefois par l'incliner dans la direction contraire. Voilà comment les habitudes intellectuelles sont affoiblies et même détruites par la cessation de leurs actes.

Je réponds aux arguments : 1° La chaleur est détruite par cela même qu'elle cesse de chauffer; car elle laisse ainsi à son contraire, c'est-à-dire au froid, la faculté de s'accroître et d'envahir son sujet.

---

quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, in quantum scilicet removetur actus qui prohibet causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim quòd habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcunque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et virtute. Manifestum est enim quòd habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cùm autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quòd proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitûs sensitivi, et aliorum quæ exteriùs movent; unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium secundùm quos est homo promptus ad rectè judicandum de imaginatis. Cùm igitur homo cessat ab usu intellectualis habitûs, insurgunt imaginationes extraneæ et quandoque ad contrarium ducentes; ita quòd, nisi per frequentem usum intellectualis habitûs quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minùs aptus ad rectè judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum quod est calidi corruptivum.

dunt : *Neglectum alloquium multos disjunxit amicos*. Vel sic etiam reddi possit : *Solvit amicitias neglecta locutio plures*.

2° Comme nous l'avons dit, la cessation des actes amène l'affoiblissement et la destruction, parce qu'elle écarte l'obstacle qui les arrêtoit.

3° La partie intellective de l'ame est au-dessus du temps, mais la partie sensitive y est soumise. Aussi le temps modifie-t-il les passions de la partie sensitive, et même les facultés de la perception; et c'est de là que le Philosophe dit, *Phys.*, IV, 117 et 118 : « Le temps est la cause de l'oubli. »

QUESTION LIV.

De la distinction des habitudes.

Il ne nous reste plus qu'à parler de la distinction des habitudes.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Plusieurs habitudes peuvent-elles être dans une même puissance ? 2° Les habitudes se distinguent-elles d'après leurs objets? 3° Se distinguent-elles d'après le bien et le mal? 4° Enfin sont-elles composées chacune de plusieurs autres habitudes?

ARTICLE I.

Plusieurs habitudes peuvent-elles être dans une seule puissance?

Il paroît que plusieurs habitudes ne peuvent être dans une seule puissance. 1° Lorsque les choses se distinguent sous les mêmes rapports, elles se multiplient les unes avec les autres. Or les puissances et les habitudes

---

Ad secundum dicendum, quòd cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd pars intellectiva animæ secundùm se est supra tempus, pars autem sensitiva subjacet tempori. Et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas; unde Philosophus dicit in IV. *Physicorum* (text. 117 et 128), quòd « tempus est causa oblivionis. »

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione habituum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm multi habitus possint esse in una potentia. 2° Utrùm habitus distinguantur secundùm objecta. 3° Utrùm habitus distinguantur secundùm bonum et malum. 4° Utrùm unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS

Utrùm multi habitus possint esse in una potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundùm idem distinguuntur, multiplicato uno multiplicatur et aliud. Sed

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 47, art. 5; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1; et iterum dist. 35, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2, ad 3; et qu. 15, de verit., art. 2, ad 11; et qu. 1, de virtut., art. 12, ad 4.

se distinguent sous les mêmes rapports, puisqu'elles trouvent toutes leur distinction dans leurs actes et dans leurs objets. Donc les puissances et les habitudes se multiplient les unes avec les autres; donc il ne peut y avoir plusieurs habitudes dans une seule puissance.

2° La puissance est une force simple. Or un sujet simple ne peut renfermer des accidents divers, pourquoi? parce que le sujet est la cause des accidents, et qu'une cause simple produit toujours le même effet (1). Donc une seule puissance ne peut avoir plusieurs habitudes différentes.

3° Comme les corps sont informés par la figure, ainsi la puissance l'est par l'habitude. Or le même corps ne peut avoir en même temps plusieurs figures différentes. Donc la même puissance ne peut non plus avoir à la fois plusieurs habitudes.

Mais l'intellect est une seule puissance, et cependant il a les habitudes des sciences diverses.

(CONCLUSION. — Comme une seule et même puissance peut avoir plusieurs actes, de même elle peut avoir plusieurs habitudes.)

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, les habitudes sont des qualités qui disposent l'être potentiel relativement à une chose, soit à l'égard de la nature, soit à l'égard de l'opération ou de la fin.

Si l'on parle des habitudes qui disposent à l'égard de la nature, il est manifeste que plusieurs peuvent se trouver dans un seul et même sujet; car on distingue, dans chacun de leurs sujets, diverses parties dont les dispositions forment autant d'habitudes. Considère-t-on les humeurs comme une partie du corps humain, leur disposition conforme à la nature offre l'habitude de la santé. Fixe-t-on ses regards sur des parties

(1) Quand la combustion interne qui s'opère dans ma poitrine réchauffe mes membres, la chaleur est produite par mon corps; lorsque je me chauffe au foyer, mon corps donne à la chaleur la matière sur laquelle elle appuie son action et son existence. Ainsi le sujet est la cause efficiente ou la cause matérielle de l'accident.

---

secundùm idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundùm actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur; non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex. Sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium, quia subjectum est causa accidentis: ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus; non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est, quòd intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

(CONCLUSIO. — Sicut unius potentia plures actus esse possunt, ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 49, art. 4), habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturæ.

Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quòd possunt plures esse in uno subjecto, eo quòd unius subjecti possunt diversimodè partes accipi, secundùm quarum dispositionem *habitus* dicuntur. Sicut si accipiantur humani corporis partes *humores*, prout disponuntur secundùm naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis. Si verò accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo aut macies.

similaires, comme les nerfs, les os, les chairs (1), leur disposition dans l'ordre de la nature constitue la force ou l'étiolement. Enfin prend-on les membres, comme les pieds et les mains, leur disposition convenable à la nature donne la beauté. Voilà comment plusieurs habitudes peuvent être dans le même sujet.

Maintenant, si l'on parle des habitudes qui disposent à l'égard des opérations, plusieurs peuvent encore résider dans une seule puissance. Le sujet propre de l'habitude, nous le savons, c'est la puissance passive; car la puissance active repousse, et nous l'avons montré pareillement, les qualités habituelles. Or la puissance passive est à l'acte déterminé d'une espèce, ce que la matière est à la forme; car de même que la matière est limitée à une seule forme par un seul agent, de même la puissance passive est circonscrite par un seul objet actif à un seul acte d'une espèce. Ainsi, comme plusieurs objets peuvent mouvoir une seule puissance, pareillement une seule puissance peut être le sujet d'actes ou de perfections différant d'espèce (2). Or, les habitudes sont des qualités ou des formes inhérentes, qui disposent la puissance à recevoir la détermination de l'acte spécifique. Une seule et même puissance peut donc avoir plusieurs habitudes, de même que plusieurs actes différant d'espèce.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les choses naturelles, la différence spécifique est produite par la forme, et la différence générique par la

(1) Les parties similaires se subdivisent en parties qui ont la même forme et les mêmes propriétés; et les parties dissimilaires se subdivisent en parties qui ont des formes et des propriétés différentes.

Aristote dit, *De hist. animal.*, I, 1 : « On distingue deux sortes de parties dans l'animal : les unes sont simples, et donnent à la division des parties semblables; les autres sont composées, et fournissent des parties dissemblables. Ainsi divisez les chairs, les os et les nerfs, vous aurez toujours des nerfs, des os et des chairs; mais opérez sur les membres alors les pieds, les jambes, les bras et les mains ne vous présenteront pas dans la division d'autres mains, d'autres bras, d'autres jambes, d'autres pieds. »

(2) Un seul objet n'occasionne qu'un acte et qu'une habitude spécifique, mais plusieurs objets en occasionnent plusieurs. Ainsi les principes produisent seulement les actes et l'habitude de l'intelligence, mais si vous ajoutez les conclusions, vous aurez de plus les actes et l'habitude de la science.

Si verò accipiantur membra, ut manus et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si verò loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui propriè pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitûs est potentia passiva, ut supra dictum est : potentia enim activa tantùm, non est alicujus habitûs subjectum, ut ex supra dictis patet (ibidem). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eo quòd sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva à ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundùm speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundùm speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad terminationem actûs secundùm speciem : unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundùm formam, diversitas autem generum est

matière ; car les choses diffèrent de genre selon qu'elles diffèrent de matière. Or, d'une part, la différence générique des objets distingue les puissances, et c'est là ce qui fait dire au Philosophe, *Metaph.*, V, 16 : « Les choses de différents genres appartiennent à différentes parties de l'ame ; » puis, d'un autre côté, la différence spécifique des objets distingue les actes et les habitudes par conséquent. Or les choses différant de genre diffèrent d'espèce, mais non réciproquement. En conséquence, les différentes puissances ont des actes et des habitudes différant d'espèce ; mais les diverses habitudes ne se rapportent pas nécessairement à des puissances diverses, plusieurs peuvent être dans une seule (1). Et comme il est des genres de genres et des espèces d'espèces, pareillement il y a diverses espèces d'habitudes et de puissances.

2° La puissance est simple dans sa nature ; mais elle est multiple dans sa vertu, car elle peut s'étendre à plusieurs actes différant d'espèce. Rien n'empêche donc que plusieurs habitudes spécifiquement distinctes ne soient dans une seule puissance.

3° Les corps sont informés par la figure comme par leur dernière détermination ; puis les puissances reçoivent de l'habitude, non par leur détermination finale, mais la disposition à l'acte comme à leur terme dernier. Conséquemment une seule puissance ne peut avoir plusieurs actes, qu'autant qu'ils sont tous renfermés dans un : de même qu'un seul corps ne peut avoir plusieurs figures, à moins qu'on ne les conçoive les unes dans les autres, comme le triangle dans le quadrilatère. Ainsi l'intelligence ne peut concevoir actuellement plusieurs choses ; mais elle peut en savoir plusieurs actuellement (2).

(1) Ainsi l'intellect et la volonté produisent des habitudes spécifiquement distinctes : l'habitude de la science et celle de la vertu ; mais les diverses habitudes intellectuelles, l'habitude de l'opinion, celle de la science et celle de l'intelligence résident dans une seule faculté, dans l'intellect.

(2) Les différentes figures et les actes différents s'excluent les uns les autres, parce qu'ils

---

secundùm materiam, ut dicitur in V. *Metaph.* (text. 16 et 33), ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa : ita etiam diversitas objectorum secundùm genus facit distinctionem potentiarum ; unde Philosophus dicit in VI. *Ethic.* (cap. 1 vel 2), quod « ad ea quæ sunt genere altera sunt etiam animæ particulæ aliæ ; diversitas verò objectorum secundùm speciem facit diversitatem actuum secundùm speciem, et per consequens habituum. Quæcunque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa ; sed non convertitur. Et ideo diversatum potentiarum sunt diversi actus specie et diversi habitus ; non autem oportet quòd diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius. Et sicut sunt genera generum et species specierum, ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum, quòd potentia etsi sit quidem simplex secundùm essentiam, est tamen multiplex virtute, secundùm quòd ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quòd corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem ; habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum, sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi fortè secundùm quòd unus comprehenditur sub alio ; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundùm quòd una est in alia, sicut « trigonum in tetragono. » Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICLE II.

Les habitudes se distinguent-elles d'après leurs objets?

Il paroît que les habitudes ne se distinguent pas d'après leurs objets. 1° Les contraires diffèrent d'espèces. Or la même habitude de la science a les contraires pour objets : ainsi la médecine, par exemple, concerne l'homme malade et l'homme sain. Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après la différence spécifique de leurs objets.

2° Les diverses sciences ont des habitudes diverses. Or le même objet scientifique peut appartenir à des sciences différentes : ainsi la rotondité de la terre est démontrée par l'astronome et par le physicien, comme le dit le Philosophe. Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après leurs objets.

3° Le même acte a le même objet. Or le même acte appartient souvent à des habitudes différentes, quand on le rapporte à différentes fins : ainsi donner une somme d'argent peut appartenir soit à la charité soit à la justice, selon qu'on la donne pour plaire à Dieu ou pour acquitter une dette. Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après la diversité de leurs objets.

Mais les actes diffèrent d'espèce, comme nous l'avons montré, selon que leurs objets en diffèrent. Or les habitudes sont des dispositions aux actes. Donc elles se distinguent, elles aussi, d'après la distinction de leurs objets.

(Conclusion. — Les habitudes se distinguent d'après trois choses : d'après les principes actifs qui les produisent, d'après la nature à la-

remplissent toute la potentialité du sujet; mais les habitudes diverses compatissent fort bien ensemble, parce qu'elles n'absorbent point toutes les forces et toute la capacité de la puissance. On ne peut faire à la fois plusieurs choses distinctes, mais on peut avoir dans le même temps la disposition de les faire.

ARTICULUS II.

Utrùm habitus distinguantur secundùm objecta.

Ad secundùm sic proceditur (1). Videtur quòd habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed « idem habitus scientiæ est contrariorum, » sicut medicina *sani* et *ægri*. Non ergo secundùm objecta specie differentia habitus distinguitur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur in II. *Physic.* (text. 17). Ergo habitus non distinguuntur secundùm objecta.

3. Præterea, ejusdem actus est idem objectum. Sed idem potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur, sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si verò sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere; non ergo est diversitas habituum secundùm diversitatem objectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundùm diversitatem objectorum, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 3 et qu. 18). Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundùm diversa objecta.

(Conclusio. — Secundùm tria habitus specie distinguuntur : secundùm principia activa ta-

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 1, et qu. 63, art. 4; et V. *Ethic.*, lect. 1; et in II. *De anima*, lect. 16.

quelle elles se rapportent et d'après la différence spécifique de leurs objets.)

Les habitudes sont deux choses; d'abord une forme, puis quoi? une habitude. Elles peuvent donc se distinguer de deux manières : selon la règle générale qui régit la distinction des formes, et selon la règle particulière qui préside à la distinction des habitudes. Or les formes se distinguent d'après leurs principes actifs, suivant cet axiôme que « tout agent produit son semblable dans l'espèce. » Ensuite les habitudes sont des entités relatives, et toutes les entités de cette catégorie se distinguent d'après les choses auxquelles elles se rapportent. Eh bien, les habitudes se rapportent à deux choses : à la nature et à l'opération. — En conséquence de tout cela, les habitudes se distinguent spécifiquement d'après trois choses : d'abord d'après leurs principes actifs, ensuite d'après la nature, puis d'après leurs objets. Et cela, comme nous allons le dire tout de suite (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand il s'agit de distinguer les puissances ou même les habitudes, il ne faut pas envisager l'objet dans sa matière, mais dans l'idée qui le caractérise spécifiquement ou même génériquement. Or, bien que les contraires diffèrent d'espèce dans la réalité matérielle des choses, l'esprit ne les saisit pas moins à l'aide d'une

(1) « L'habitude est une qualité qui dispose à une chose : » *Qualité*, voilà la forme; *qui dispose*, voilà l'habitude proprement dite.

La forme se cache dans le sujet. Heureusement, la faculté qui l'appelle à l'existence la révèle aux regards en montrant sa propre nature; car il existe entre la cause et l'effet des rapports nécessaires d'analogie, de similitude et de propriété. Ainsi les habitudes intellectuelles et les habitudes morales sont produites par l'intelligence et par la volonté; puis donc que ces facultés diffèrent d'espèce, les habitudes intellectuelles et les habitudes morales en diffèrent aussi.

Ensuite l'habitude proprement dite, la disposition forme une relation pure et simple. Or les relations sont attachées par des nœuds intimes à leur terme et le suivent partout. Puis donc que les habitudes se rapportent à la nature et à l'opération, elles entrent dans les mêmes espèces que ces deux choses.

Nous prions le lecteur de ne pas perdre de vue les principes exposés dans cet article : ils nous serviront plus tard pour distinguer les vertus, les vices et les péchés.

---

lium dispositionum, secundùm naturam, et secundùm objecta specie differentia.

Respondeo dicendum quòd habitus et est forma quædam et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundùm speciem attendi, aut secundùm communem modum, quo formæ specie distinguuntur, aut secundùm proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundùm diversa principia activa, eo quòd « omne agens facit simile secundùm speciem. » Habitus autem importat ordinem ad aliquid; omnia autem quæ dicuntur secundùm ordinem ad aliquid, distinguuntur secundùm distinctionem eorum ad quæ icuntur. Est autem habitus dispositio quædam ordinata ad duo, scilicet ad naturam et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundùm tria habitus specie distinguuntur : uno quidem modo, secundùm principia activa talium dispositionum; alio verò modo, secundùm naturam; tertio verò modo, secundùm objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in distinctione potentiarum vel etiam habituum non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cog-

seule idée; et du moment où ils offrent la même idée intelligible, ils doivent nécessairement appartenir à la même habitude intellectuelle.

2° Le physicien prouve la rotondité de la terre par un moyen, et l'astronome par un autre. En effet l'astronome la démontre par des moyens mathématiques, par la figure que projette notre planète dans les éclipses et par des preuves semblables; puis le physicien la démontre par des moyens physiques, par le mouvement des graves vers leur centre et par d'autres faits pareils. Or la démonstration, ce « syllogisme qui produit la science, » comme l'appelle le Philosophe, tire toute sa force des moyens qu'elle emploie : ces moyens sont donc comme les principes actifs qui diversifient les habitudes des sciences.

3° Comme l'enseigne le Philosophe, « la fin est dans les choses pratiques ce que le principe est dans les choses démonstratives. En conséquence la diversité de la fin diversifie les vertus, tout comme la diversité des principes actifs. D'ailleurs, et nous l'avons montré précédemment, la fin constitue l'objet de l'acte intérieur, qui appartient à la vertu par l'affinité la plus intime.

ARTICLE III.

Les habitudes se distinguent-elles d'après le bien et le mal?

Il paroît que les habitudes ne se distinguent point d'après le bien et le mal. 1° Le bien et le mal forment deux contraires. Or les contraires appartiennent à la même habitude, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. Donc les habitudes ne se distinguent point par le bien et le mal.

2° Puisque le bien est une forme de l'être et qu'il se trouve ainsi dans toutes les choses, il ne peut constituer aucune différence spécifique, comme l'enseigne le Philosophe; et puis le mal, simple non-être puis-

---

noscitur; et ideo in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium et per alia hujusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est « syllogismus faciens scire, » ut dicitur I *Poster.* (text. 5) dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit, in II. *Phys.*, et in VII. *Eth.* : « Ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis, » et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex suprà dictis patet (qu. 19, art. 1 et 2).

ARTICULUS III.

Utrùm habitus distinguantur secundùm bonum *et* malum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundùm *bonum* et *malum*. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed « idem habitus est contrariorum, » ut suprà habitum est (art. 2). Ergo habitus non distinguuntur secundùm *bonum* et *malum*.

2. Præterea, *bonum* convertitur cum ente, et sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Ph.

qu'il est tout privation, ne peut non plus différencier l'être. Donc les habitudes ne se distinguent pas spécifiquement par le bien et le mal.

3° Plusieurs habitudes mauvaises, différant entre elles, ont souvent le même objet : ainsi l'intempérance et l'insensibilité se rapportent à la concupiscence. Et nous devons en dire autant des habitudes bonnes; car la vertu humaine, la vertu héroïque et la vertu divine peuvent concerner la même chose, comme on le voit dans le Philosophe. Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après le bien et le mal.

Mais la bonne et la mauvaise habitude sont, comme le vice et la vertu, contraires l'une à l'autre. Or les contraires appartiennent à des espèces différentes. Donc les habitudes diffèrent d'espèce selon la différence du bien et du mal.

(Conclusion. — Les habitudes diffèrent par le bien et le mal selon qu'elles disposent l'homme à des actes conformes ou contraires à sa nature, comme aussi selon qu'elles le disposent à des actes conformes à une nature supérieure ou à une nature inférieure.)

Comme nous l'avons vu dans le dernier article, les habitudes diffèrent d'espèce non-seulement d'après leurs objets et d'après leurs principes actifs, mais encore d'après la nature. Sous ce dernier rapport, elles se distinguent de deux manières : par la convenance et la disconvenance à l'égard d'une même nature, puis par la convenance à l'égard d'une nature inférieure et d'une nature supérieure. Or les bonnes et les mauvaises habitudes se distinguent de la première manière; car on dit bonne l'habitude qui dispose l'agent à des actes convenables à sa nature, et l'on appelle mauvaise celle qui le dispose à des actes répugnant à sa nature : ainsi les actions vertueuses conviennent à la nature humaine, parce qu'elles sont conformes à la raison; et les actions vicieuses répugnent à la même nature, parce qu'elles sont contraires à la raison. Il est donc

---

losophum in IV. *Topic.*, (cap. 2). Similiter etiam *malum*, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundùm *bonum* et *malum* possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam et insensibilitatem. Et similiter etiam plures habitus bonos : scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum in VII. *Eth.* (cap. 1). Non ergo distinguuntur habitus secundùm *bonum* et *malum*.

Sed contra est quòd habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundùm speciem. Ergo habitus differunt specie secundùm differentiam *boni* et *mali*.

(Conclusio. — Distinguuntur habitus per *bonum* et *malum*, prout disponunt hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem vel dissonantem naturæ, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ superiori vel naturæ inferiori.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), habitus specie distinguuntur non solum secundùm objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundùm convenientiam ad naturam, vel etiam secundùm disconvenientiam cum ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus; nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturæ : sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quòd sunt secundùm rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra

clair que les habitudes diffèrent spécifiquement selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Ensuite les habitudes se distinguent, quand elles appartiennent les unes à une nature inférieure, et les autres à une nature supérieure : ainsi la vertu humaine, disposant à des actes convenables à une nature inférieure, se distingue de la vertu divine ou héroïque, qui dispose à des actes convenables à une nature supérieure (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les contraires peuvent appartenir à la même habitude, parce qu'ils peuvent tomber sous une conception commune et se réunir dans la même idée; mais les habitudes contraires ne sont jamais de la même espèce, parce que la contrariété des habitudes implique des idées contraires. Ainsi les habitudes se distinguent selon le bien et le mal, c'est-à-dire selon que les unes sont bonnes et les autres mauvaises, mais non selon que les unes se rapportent au bien et les autres au mal (2).

2° Le bien qui existe dans toutes les choses n'est pas celui qui établit la différence spécifique des habitudes; mais c'est un bien déterminé, qui convient à une nature déterminée, c'est-à-dire à la nature humaine. Pareillement le mal qui constitue l'habitude dans son espèce, ce n'est pas le mal qui forme une pure privation; mais un mal déterminé, qui répugne à une nature déterminée.

3° Comme nous l'avons dit dans cet article, plusieurs habitudes bonnes peuvent, tout en se rapportant au même objet, se distinguer spécifique-

(1) Cette expression : *Vertu divine ou héroïque*, se trouve souvent dans Aristote, par exemple, *Ethic.*, VI, 1. Les païens qualifioient de divine la vertu des héros, parce qu'ils considéroient les grands hommes comme des demi-dieux.

(2) L'habitude de l'opinion se rapporte à la vérité et à l'erreur, mais elle se propose d'éviter l'erreur et de choisir la vérité; semblablement la science médicale concerne l'homme malade et l'homme bien portant; mais elle veut conserver la santé de l'homme bien portant et la rétablir dans l'homme malade. L'habitude ne se distingue donc pas spécifiquement suivant qu'elle se rapporte au bien ou au mal, mais suivant qu'elle recherche l'un ou l'autre, c'est-à-dire suivant qu'elle est bonne ou mauvaise.

---

rationem, à natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundùm differentiam *boni* et *mali*, habitus specie distinguuntur; alio modo secundùm naturam, habitus distinguuntur ex eo quòd habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori; et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur à divina virtute vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus secundùm quòd contraria conveniunt in una ratione; nunquam tamen contingit quòd habitus contrarii sint unius speciei; contrarietas enim habituum est secundùm contrarias rationes. Et ita secundùm *bonum* et *malum*, habitus distinguuntur, scilicet in quantum unus habitus est bonus et alius malus; non autem ex hoc quòd unus est *boni* et alius *mali*.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* commune omni enti, non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quòd est secundùm convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam *malum*, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundùm convenientiam ad diversas naturas, ut

ment par la convenance à des natures différentes; et pareillement plusieurs habitudes mauvaises, concernant la même chose, se diversifient souvent par cela qu'elles répugnent diversement à la nature : ainsi plusieurs vices peuvent être contraires à une seule vertu dans la même matière (1).

ARTICLE IV.

Une habitude est-elle composée de plusieurs autres?

Il paroît qu'une habitude est composée de plusieurs autres. 1° Ce qui n'est pas produit simultanément, mais d'une manière successive, est composé de plusieurs parties. Or l'habitude n'est pas produite simultanément, mais d'une manière successive, par plusieurs actes. Donc une seule habitude est composée de plusieurs autres.

2° Le tout est composé de ses parties. Or on trouve des parties dans une seule habitude : Cicéron en distingue plusieurs dans la force, dans la tempérance et dans d'autres vertus (2). Donc une seule habitude est composée de plusieurs.

3° On peut avoir la science actuelle et la science habituelle d'une seule conclusion. Or plusieurs conclusions appartiennent à une seule science, par exemple à l'arithmétique, à la géométrie. Donc une seule habitude renferme plusieurs habitudes.

Mais l'habitude, étant une qualité, constitue une forme simple. Or l'entité simple n'est pas composée de plusieurs éléments. Donc une habitude n'est pas composée de plusieurs.

(Conclusion. — L'habitude, formant une qualité simple, n'est pas

(1) La prodigalité et l'avarice, par exemple, sont contraires à la libéralité dans la dispensation des biens.

(2) Cicéron, *De rhetorica invent.*, XXXV—XXXVIII, distingue : dans la force, la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance; dans la tempérance, la continence, la clémence et la modération; dans la prudence, la mémoire, l'intelligence et la prévoyance; dans la justice, la religion, la piété, la facilité à pardonner, la sévérité à punir et la vérité.

---

dictum est; plures verò habitus mali distinguuntur circa idem agendum, secundùm diversas repugnantias ad id quod est secundùm naturam : sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV.

Utrùm unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul sed successive, ex pluribus actibus, ut suprà habitum est (qu. 51, art. 2). Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes; sicut Tullius ponit multas partes fortitudinis et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

(Conclusio. — Habitus est qualitas una

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 2 ad 1.

composée de plusieurs habitudes; elle ne s'étend à plusieurs choses qu'en se rapportant à une seule, dont elle reçoit l'unité.)

L'habitude relative à l'acte, et c'est de celle-là que nous parlons principalement ici, est la perfection de la puissance, de la faculté. Or toute perfection a des rapports de forme et de proportion avec le sujet. Comme donc la puissance, tout en étant une, s'étend à plusieurs choses renfermées dans une seule, c'est-à-dire dans une propriété générale de l'objet : ainsi l'habitude s'étend à plusieurs choses en se rapportant à une seule, c'est-à-dire à une propriété particulière de l'objet, à une seule nature ou à un seul principe. Si donc nous considérons l'habitude relativement aux choses qu'elle concerne dans son extension, nous y découvrirons bien une certaine multiplicité; mais cette multiplicité est coordonnée à une seule entité, que regarde principalement l'habitude; de sorte que l'habitude forme une qualité simple, qui n'est pas composée de plusieurs éléments semblables, quoiqu'elle s'étende à plusieurs objets. Car l'habitude n'embrasse plusieurs choses, répétons-le, qu'en se rapportant à une seule qui lui donne l'unité.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'habitude est produite successivement, ce n'est pas qu'elle renferme plusieurs parties naissant les unes après les autres; mais c'est que le sujet n'a pas dès le principe la disposition ferme et stable, changeant difficilement. La disposition est d'abord imparfaite; puis elle se perfectionne peu à peu, comme toutes les qualités.

2° Les parties qu'on distingue dans les vertus cardinales ne sont pas comme les parties intégrantes qui composent le tout; mais elles forment, ainsi que nous le verrons plus tard, les parties potentielles du sujet.

3° L'homme qui est parvenu par la voie démonstrative à la science d'une conclusion possède l'habitude de la science, mais imparfaitement. Quand

---

simplex non ex pluribus habitibus constituta; licet enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, à quo habet unitatem.)

Respondeo dicendum, quòd habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundùm quod conveniunt in uno aliquo, id est in generali quadam ratione objecti : ita etiam habitus ad multa se extendit secundùm quòd habet ordinem ad aliquod unum, putà ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet. Si igitur consideremus habitum secundùm ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem; sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quòd pars ejus generetur post partem, sed ex eo quòd subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficilè mobilem; ex eo quòd primò imperfectè incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur, sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quòd partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ potentiales, ut infra patebit (qu. 57, art. 6 et 1ª 2ᵉ qu. 48).

Ad tertium dicendum, quòd ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum sed

il acquiert par une seconde démonstration la science d'une autre conclusion, il ne crée pas dans son esprit une nouvelle habitude; mais l'habitude qui déjà se trouvoit dans lui devient plus parfaite : car les conclusions et les démonstrations d'une science se tiennent par des rapports intimes, et dérivent les unes des autres.

QUESTION LV.

Des vertus considérées dans leur essence.

Après avoir examiné les habitudes en général, nous devons les considérer en particulier.

Et comme les habitudes se distinguent par leur bonté et leur malice, nous parlerons : premièrement, des bonnes habitudes, c'est-à-dire des vertus et des choses qui les accompagnent, des dons, des béatitudes et des fruits; deuxièmement, des mauvaises habitudes, c'est-à-dire des vices et des péchés.

Il y a cinq choses à considérer dans les vertus : premièrement, leur essence; deuxièmement, leur sujet; troisièmement, leur division; quatrièmement, leur cause; cinquièmement, leurs propriétés.

On demande sur le premier point : 1° La vertu humaine est-elle une habitude? 2° Est-elle une habitude opérative? 3° Est-elle une bonne habitude? 4° Enfin peut-on définir la vertu une bonne qualité de l'esprit par laquelle on vit droitement, dont personne n'abuse et que Dieu opère en nous sans nous?

---

imperfectè. Cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus, quantum ad earum essentiam, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali.

Et quia habitus, ut dictum est (qu. 54, art. 3), distinguuntur per *bonum* et *malum*, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundò, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primò, de essentia virtutis; secundò, de subjecto ejus; tertiò, de divisione virtutum; quartò, de causa virtutis; quintò, de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm virtus humana sit habitus. 2° Utrùm sit habitus operativus. 3° Utrum sit habitus bonus. 4° De diffinitione virtutis.

ARTICLE I.

La vertu humaine est-elle une habitude?

Il paroît que la vertu humaine n'est pas une habitude. 1° La vertu est le dernier terme de la puissance. Or le dernier terme d'une chose rentre dans le genre de cette chose : ainsi le point revient au genre de la ligne. Donc la vertu appartient au genre de la puissance, et non pas au genre de l'habitude.

2° Saint Augustin dit: *De lib. arb.*, II, 19 : « La vertu est le bon usage du libre arbitre. » Or l'usage du libre arbitre est un acte. Donc la vertu est pareillement un acte, et non pas une habitude.

3° Nous ne méritons point par les habitudes, mais par les actes ; car, autrement, nous mériterions continuellement, toujours, même en dormant. Or nous méritons par les vertus. Donc les vertus ne sont pas des habitudes, mais des actes.

4° Nous lisons dans saint Augustin, *De morib. Eccl.*, I, 15 et *De Civit. Dei*, XV, 22 : « La vertu est l'ordre de l'amour; » puis *Quæst.*, LXXXIII, 30 : « La coordination qu'on appelle vertu consiste à jouir et à user de ce dont on doit user et jouir. » Or l'ordre ou l'ordonnation éveille l'idée d'acte ou de relation. Donc la vertu n'est pas une habitude, mais un acte ou une relation.

5° Il est des vertus naturelles, aussi bien que des vertus humaines (1). Or les vertus naturelles ne sont pas des habitudes, mais des forces. Donc les vertus humaines ne sont pas non plus des habitudes.

Mais le Philosophe, *Prædicam., de qualitate,* pose en principe que la science et la vertu sont des habitudes.

(1) Le mot *vis*, force, a produit le mot *vir* (le ἀνήρ des Grecs et le *mann* des Allemands) homme fort; puis *vir* a donné naissance à *virtus*, état ou acte de l'homme fort. Vertus naturelles veut dire forces de la nature.

ARTICULUS I.

Utrùm virtus humana sit habitus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus humana non sit habitus. Virtus enim est « ultimum potentiæ, » ut dicitur in primo *De cœlo* (text. 116). Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit in II. *De libero arbit.*, quòd « virtus est bonus usus liberi arbitrii. » Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus; alioquin homo mereretur continuè, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in libro *De moribus Ecclesiæ* (cap. 15), ut et libro XV, *De Civit. Dei* (cap. 22), quòd « virtus est ordo amoris; » et in lib. LXXXIII *Quæst.*, dicit (qu. 30) quòd « ordinatio qua virtus vocatur, est fruendis frui et utendis uti. » Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est quòd Philosophus in lib. *Prædicament.* (cap. *de qualitate*), scientiam et virtutem ponit esse habitus.

(1) De his etiam infrà, qu. 56, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 27, qu, 1, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et 3; et qu. 1, de verit., art. 1.

(CONCLUSION. — Puisque la vertu est la perfection qui dispose la puissance à l'acte, elle est nécessairement une habitude.)

Le mot *vertu* désigne un certaine perfection de la puissance. Or, d'une part, la perfection se rapporte principalement à la fin des choses; d'une autre part, la fin de la puissance est l'acte : donc la puissance est parfaite par la détermination aux actes qui lui sont propres. Maintenant il est des puissances, comme les puissances actives de la nature, qui sont déterminées par elles-mêmes aux actes qui leur conviennent, et voilà pourquoi l'on appelle *vertus* ces puissances considérées en elles-mêmes, dans leur essence. Mais les puissances raisonnables, les puissances propres à l'homme ne sont point déterminées à une seule chose, puisqu'elles se rapportent indifféremment à plusieurs; il faut donc que ces puissances-là soient déterminées à leurs actes par l'habitude, comme nous l'avons montré précédemment. Donc les vertus humaines sont des habitudes.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle quelquefois *vertu* ce que la vertu concerne, savoir son objet ou ses actes : ainsi l'on appelle *foi* tantôt ce qu'on croit, tantôt l'acte par lequel on croit, tantôt l'habitude à l'aide de laquelle on croit (1). Lors donc qu'on dit : « La vertu est le dernier terme de la puissance, » le mot *vertu* désigne l'objet de la vertu, car la vertu d'une puissance se rapporte au but le plus élevé qu'elle peut atteindre. Quand un homme peut porter cent livres et pas davantage, sa force ou vertu est fixée, déterminée à cent livres, pas à soixante. L'objection considère les choses autrement : elle fait du dernier terme de la puissance l'essence de la vertu.

2° Quand saint Augustin dit : « La vertu est le bon usage du libre ar-

(1) Saint Augustin dit, *De fide et symb.*, I : « La foi catholique est consignée dans le symbole et gravée dans les cœurs des fidèles. » Puis, *In Johan.*, XL : « Qu'est-ce que la foi, sinon la croyance à ce qu'on ne voit pas? » Puis encore, *Epist.*, CV : « La foi est un don

---

(CONCLUSIO. — Cum virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessariò virtus est habitus.)

Respondeo dicendum, quòd *virtus* nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipuè consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiæ actus est; unde potentia dicitur esse perfecta secundùm quòd determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundùm seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundùm seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminatè ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet (1) : et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd quandoquè virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus : sicut *fides* dicitur quandoque id quod creditur, quandoque verò ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quòd « virtus est ultimum potentiæ, » sumitur *virtus* pro objecto virtutis; id enim in quod ultimò potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei. Sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus ejus consideratur secundùm centum libras, non autem secundùm sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset « ultimum potentiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd « bonus usus

(1) Scilicet qu. 49, art. 4, ubi proinde necessitas probatur habituum ad potentias determinandas.

bitre, » il emploie le mot *vertu* pour acte de la vertu. En effet la vertu se rapporte au bon usage de la liberté comme à son acte; car l'acte de la vertu n'est autre chose que ce bon usage.

3° On peut mériter de deux manières : d'abord par le mérite, comme on court par la course, et dans ce sens nous méritons par les actes; ensuite par le principe du mérite, comme on court par la force motrice, et de cette façon nous méritons par les habitudes et les vertus.

4° Cette phrase : « La vertu est l'ordre ou la coordination de l'amour, » prend la vertu pour son objet; car la vertu doit régler, ordonner l'amour dans nos cœurs.

5° Les puissances naturelles sont déterminées par elles-mêmes à une seule chose; mais il n'en est point ainsi des puissances raisonnables. On ne peut donc établir aucune induction des unes aux autres.

ARTICLE II.

La vertu humaine est-elle une habitude opérative?

Il paroît que la vertu humaine n'est pas essentiellement une habitude opérative. 1° Cicéron dit, *Tuscul.*, IV, 29 : « Ce que la santé et la beauté sont pour le corps, la vertu l'est pour l'ame. » Or la santé et la beauté ne sont pas des vertus opératives. Donc la vertu n'en est pas une non plus.

2° Dans les choses physiques, la vertu se rapporte non-seulement à l'action, mais encore à l'être; car le Philosophe dit, *De cœlo*, I, 20 : « Parmi les choses, les unes ont la vertu d'être toujours, les autres d'être non pas toujours, mais durant un certain temps. » Or ce qu'est la vertu

gratuit, elle est produite par le Saint-Esprit. » Que signifie, là, le mot *foi?* Si on veut se donner la peine de relire ces passages, on verra qu'il désigne l'objet de la foi dans le premier, l'acte de la foi dans le deuxième et l'habitude de la foi dans le troisième.

---

liberi arbitrii » dicitur esse virtus secundùm eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus, sicut ad proprium actum; nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quòd aliquo dicimur mereri dupliciter : uno modo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva, et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad quartum dicendum, quòd virtus dicitur « ordo vel ordinatio amoris, » sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quòd potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm virtus humana sit habitus operativus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit de ratione virtutis humanæ, quòd sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in IV *De Tuscul. quæst.*, quòd « sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ. » Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad *agere*, sed etiam ad *esse*, ut patet per Philosophum in primo *De cælo* (text. 20), quòd « quædam habent virtutem ut sint semper; quædam verò non ad hoc quòd sint

(1) De his etiam infrà, qu. 61, art. 1, in corp.; et qu. 71, art. 1, ad 2; et 2, 2, qu. 58, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1.

naturelle dans les choses physiques, la vertu humaine l'est dans les choses raisonnables. Donc la vertu humaine se rapporte non-seulement à l'action, mais encore à l'être.

3° Nous lisons dans le Philosophe, *Physic.*, VII, 17 : « La vertu est la disposition de l'être parfait au plus grand bien. » Or le plus grand bien auquel l'homme doive parvenir, c'est Dieu même, comme le prouve saint Augustin, et l'ame y est disposée par son assimilation à cet Etre suprême. Donc la vertu est une qualité qui met l'ame en rapport avec Dieu par l'assimilation, et non par l'opération; donc elle n'est pas une habitude opérative.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 5 : « La vertu de l'être est ce qui rend bonne son opération. »

(Conclusion. — Puisque la vertu humaine est la perfection de la puissance relativement à l'action, elle est une habitude opérative.)

La vertu, comme l'indique son nom même, implique une certaine perfection de la puissance, et c'est là ce que nous avons vu dans l'article précédent. Et comme il y a deux puissances, l'une à l'être et l'autre à l'action, il y a pareillement deux sortes de vertus résultant de la perfection de ces deux puissances. Mais la puissance à l'être se trouve dans la matière, qui est l'être potentiel; et la puissance à l'action réside dans la forme, qui est le principe de l'opération, car la cause agit en tant qu'elle est en acte. Et dans la constitution de la nature humaine, le corps présente la matière, et l'ame la forme; puis l'homme partage avec les animaux purs le corps et les forces qui sont communes à l'ame et au corps, il ne possède par privilége exclusif que les forces propres à l'ame, c'est-à-dire les forces raisonnables. En conséquence la vertu humaine, et c'est de celle-là seule que nous parlons, ne peut appartenir au corps,

---

semper, sed aliquo tempore determinato. » Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solùm est ad *agere,* sed etiam ad *esse.*

3. Præterea, Philosophus dicit in VII *Physic.* (text. 17), quòd « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Optimum autem ad quòd hominem oportet disponi per virtutem, ipse est Deus, ut probat Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ,* ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quòd virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem ; non igitur est habitus operativus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II *Ethic.* (cap. 5 sive 6), quòd « virtus uniuscujusque rei est, qua opus ejus bonum reddit. »

(Conclusio. — Virtus humana, cum sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum. »

Respondeo dicendum, quòd virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut suprà dictum est (art. 1). Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad *esse* et potentia ad *agere,* utriusque potentiæ perfectio *virtus* vocatur. Sed potentia ad *esse* se tenet ex parte materiæ , quæ est ens in potentia; potentia autem ad *agere* se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quòd « unumquodque agit in quantum est actu. » In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima verò sicut forma; et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes ; solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ (scilicet rationales) sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana de qua loquimur, non po-

mais seulement aux facultés propres à l'ame; donc la vertu humaine n'implique pas rapport à l'être, mais à l'action; donc elle est essentiellement une habitude opérative (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mode de l'action suit la disposition de l'agent; car tel est l'être, telle est son œuvre. Puis donc que la vertu est un principe déterminé d'opération, il faut qu'il y ait dans le sujet une disposition conforme à la vertu, car la vertu donne à l'opération l'ordre convenable. En conséquence la vertu est une disposition dûment ordonnée dans l'homme, qui coordonne les puissances propres de l'ame soit entre elles, soit avec les objets extérieurs. Sous ce point de vue, considérée comme disposition convenable de l'ame, la vertu ressemble à la santé et à la beauté, qui sont les dispositions convenables du corps; mais cela n'empêche pas qu'elle ne soit aussi un principe d'opération.

2° La vertu qui se rapporte à l'être ne se trouve pas uniquement dans l'homme; il ne possède en propre que la vertu relative aux œuvres raisonnables, qui forment son domaine exclusif.

3° Puisque la substance de Dieu est son action, la plus grande ressemblance de l'homme avec Dieu s'établit par l'opération. Voilà pourquoi la béatitude ou la félicité qui crée dans l'homme la plus grande conformité divine et qui forme la fin de sa vie, consiste dans l'action.

(1) Luther disoit avec les soi-disant réformateurs : « Le péché originel a détruit l'intelligence et la volonté, les facultés intellectuelles et les facultés morales dans le domaine des choses divines. En conséquence le malheureux enfant d'Adam, corrompu, dégradé dans tout son être, ne peut ni concevoir la vérité ni faire le bien, il ne peut ni voir la lumière qui dissipe ses ténèbres ni seconder la grace qui guérit ses blessures; c'est Dieu, c'est Dieu seul qui, sans le concours de l'homme, indépendamment de tout symbole extérieur, met la foi dans son esprit et la justice dans son cœur. Ainsi régénéré par la main divine, le fidèle est infaillible et tout ensemble impeccable, puisqu'il est purement passif et que l'Esprit saint croit et fait tout dans lui : donc l'autorité de l'Eglise et le ministère enseignant sont une usurpation sacrilége, donc les bonnes œuvres et les sacrements sont de vaines pratiques de la superstition romaine. » Voilà les principes fondamentaux du protestantisme.

Que faut-il donc faire pour renverser cet échafaudage élevé sur les ruines du christianisme? Il faut mettre en lumière les principes que nous venons d'étudier dans saint Thomas; il faut

---

test pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium animæ; unde virtus humana non importat ordinem ad *esse*, sed magis ad *agere*; et ideo de ratione virtutis humanæ est quòd sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quòd modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quòd in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio; facit enim virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundùm scilicet quòd propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem et ad id quod est extra. Et ideo virtus in quantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis; sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quòd virtus quæ est ad *esse* non est propria hominis; sed solùm virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quòd cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundùm aliquam operationem. Unde, sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 2), felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

ARTICLE III.

La vertu humaine est-elle une bonne habitude?

Il paroît que la vertu humaine n'est pas une habitude essentiellement bonne. 1° Le péché se prend toujours en mal. Or il est une vertu du péché, conformément à cette parole, I. *Cor.*, XV, 56 : « La vertu du péché est la loi. » Donc la vertu n'est pas toujours une bonne habitude.

2° La vertu suit la puissance. Or la puissance se rapporte non-seulement au bien, mais encore au mal; car il est écrit, *Is.*, V, 22 : « Malheur à vous qui êtes puissants à boire le vin, et des hommes robustes dans l'ivrognerie. » Donc la vertu se rapporte au mal comme au bien.

3° Saint Paul dit, II. *Cor.*, XII, 9 : « La vertu est perfectionnée dans l'infirmité. » Or l'infirmité est un certain mal. Donc la vertu se rapporte non-seulement au bien, mais encore au mal.

Mais saint Augustin dit, *De mor. Eccl.*, II, 6 : « Personne ne doute que la vertu ne donne à l'ame sa plus grande bonté. » Et le Philosophe, *Ethic.*, II, 5 : « C'est la vertu qui rend l'homme bon, lui et ses œuvres. »

(Conclusion. — Puisque la vertu humaine, habitude opérative, dispose l'homme au dernier terme qu'il peut atteindre, elle est une habitude bonne et qui fait le bien.)

Nous devons le répéter, la vertu dénote la perfection de la puissance; « elle forme donc le dernier terme, le plus haut degré qu'une chose puisse atteindre, » comme l'enseigne le Philosophe. Or le point le plus élevé, le comble d'une puissance est le bien nécessairement : car le mal

montrer que la foi et la justice, que les vertus humaines sont des habitudes agissantes. Ce n'est pas sans raison que le prétendu réformateur de Strasbourg, Bucer disoit : « Détruisez la *Somme théologique*, et je détruirai l'Eglise. »

ARTICULUS III.

Utrùm virtus humana sit habitus bonus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit de ratione virtutis quòd sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud I. *ad Cor.*, XV : « Virtus peccati lex. » Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundùm illud *Isai.*, V : « Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem. » Ergo etiam virtus se habet et ad *bonum* et ad *malum*.

3. Præterea, secundùm Apostolum II. *ad Cor.*, XII : « Virtus in infirmitate perficitur. » Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in lib. *De mor. Eccles.* (cap. 6) : « Nemo autem dubitabit quòd virtus animam facit optimam. » Et Philosophus dicit in II. *Ethic.* (ut sup.), quòd « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. »

(Conclusio. — Virtus humana quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessariò bonus est habitus et boni operativus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), *virtus* importat perfectionem potentiæ; unde « virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, » ut dicitur in I. *De cœlo*. Ultimum autem in quod una-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 58, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1.

renferme le défaut et la privation; d'où saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Le mal est faible. » Ainsi la vertu de toute chose a le bien pour corrélatif nécessaire; donc la vertu humaine, qualité opérative, est une habitude bonne et qui fait le bien.

Je réponds aux arguments : 1° On peut appliquer métaphoriquement, aux choses mauvaises, les qualificatifs *bon* et *parfait;* car on dit, comme le remarque le Philosophe, « un bon voleur, un parfait coquin. » C'est par la même figure qu'on attribue la vertu au mal : ainsi l'Apôtre dit que « la loi est la vertu du péché, » parce qu'elle a fait occasionnellement abonder les prévarications des hommes et les a portées comme à leur comble (1).

2° Le mal de l'ivresse et de l'excès de la boisson consiste dans un désordre contraire à la raison. Or une puissance inférieure, au-dessous de l'intelligence, peut être parfaite dans sa sphère tout en violant l'ordre de la raison; mais comme elle n'est point éclairée par le flambeau qui dirige l'homme, sa perfection n'est pas une vertu humaine.

3° La raison se montre d'autant plus parfaite qu'elle surmonte avec plus d'empire ou qu'elle supporte plus courageusement les infirmités du corps et des parties inférieures de l'ame : voilà comment la vertu humaine, apanage de la raison, se perfectionne dans l'infirmité, non pas de la noble puissance qui la dirige, mais du corps et de la chair.

(1) *Rom.*, III, 20 : « La loi est survenue pour donner lieu à l'abondance du péché. » Comment cela? Occasionnellement, pour trois raisons. D'abord les prescriptions cérémonielles ordonnoient une foule de choses que ne commande point la loi naturelle. Ensuite les préceptes de Moïse défendoient le mal, et la perversité se porte de préférence aux choses défendues. Enfin la révélation positive a fait mieux connoître le péché, et dès-lors ceux qui l'ont commis ont été plus coupables.

---

quæque potentia potest, oportet quòd sit bonum. Nam omne malum defectum quemdam importat. Unde Dionysius dicit in IV. *De div. Nom.*, quod « omne malum est infirmum. » Et propter hoc oportet quòd virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum : unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut *perfectum*, ita et *bonum* dicitur metaphoricè in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum in V. *Metaph.* (text. 21). Secundùm hoc ergo etiam *virtus* metaphoricè in malis dicitur. Et sic *virtus peccati* dicitur lex in quantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum *posse* pervenit.

Ad secundum dicendum, quòd malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis; perfectio autem talis potentiæ cùm sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quòd tantò ratio perfectior esse ostenditur, quantò infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

ARTICLE IV.

Peut-on définir la vertu une bonne qualité de l'esprit, par laquelle on vit droitement, dont personne n'abuse et que Dieu opère en nous sans nous?

Il paroît qu'on ne peut définir la vertu « une bonne qualité de l'esprit, par laquelle on vit droitement, dont personne n'abuse et que Dieu opère en nous sans nous. » 1° La vertu est la bonté de l'homme; car « elle le rend bon, » comme nous l'avons lu dans le Philosophe. Or il n'est pas moins ridicule de dire : La bonté est bonne, qu'il ne le seroit de dire : La blancheur est blanche. Donc ce commencement de la définition : « La vertu est une bonne qualité, » présente une association de mots ridicule.

2° La différence ne peut être plus générale que le genre, puisqu'elle le divise. Or le bien est plus général que la qualité, car il est la même chose que l'être. Donc le bien ne doit pas figurer, dans la définition de la vertu, comme différence de la qualité.

3° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XII, 3 : « Tout ce qui n'est pas commun à l'homme et à l'animal, appartient à l'esprit. » Mais certaines vertus résident, comme le remarque le Philosophe, dans les parties de l'ame privées de la raison. Donc toute vertu n'est pas « une bonne qualité de l'esprit. »

4° La rectitude appartient essentiellement à la justice; et c'est de là qu'on dit : « Homme juste et droit. » Or la justice est une espèce de la vertu. Donc on ne devoit point faire entrer la droiture dans la définition de la vertu, comme lorsqu'on dit : « Par laquelle on vit droitement. »

5° S'enorgueillir d'une chose c'est en faire un mauvais usage. Or plusieurs s'enorgueillissent de la vertu; car saint Augustin dit, *Regul.* : « L'orgueil dresse des embûches aux bonnes œuvres pour les faire périr. »

ARTICULUS IV.

Utrùm virtus convenienter diffiniatur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit conveniens diffinitio virtutis, quæ solet assignari, scilicet : « Virtus est bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, qua nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Virtus enim est bonitas hominis; ipsa enim est quæ « bonum facit habentem. » Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quòd « virtus est bona qualitas. »

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cùm generis sit divisiva. Sed *bonum* est communius quam qualitas; convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in diffinitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in XII. *De Trin.* (cap. 3), « ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. » Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* Non ergo omnis virtus est « bona qualitas mentis. »

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere, *unde* dicuntur *recti* et *justi*. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in diffinitione virtutis, cum dicitur : « Qua rectè vivitur. »

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, malè utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute. Dicit enim Augustinus in *Regula* quòd « superbia etiam operibus insidiatur, ut pereant. »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3 · et qu. 1, de verit., art. 2, per totum articulum, et art. 9, ad 1, et 10 et 11.

Donc on ne devoit pas dire, en définissant la vertu : « Dont personne n'abuse. »

6° L'homme est justifié par la vertu. Or saint Augustin, commentant cette parole, *Joan.*, XIV, 12 : « Celui qui croit en moi fera de plus grandes choses, » dit, *Serm.* XV : « Celui qui vous a créé sans vous ne vous justifiera pas sans vous. » Donc on ne peut dire, en parlant de la vertu : « Que Dieu opère en nous sans nous. »

Mais cette définition a pour elle l'autorité de saint Augustin, car elle est tirée de ses ouvrages (1).

(Conclusion. — La vertu est une bonne qualité de l'esprit, par laquelle on vit droitement, dont personne n'abuse et que Dieu opère en nous sans nous.)

La définition mise en tête de cet article embrasse l'idée de la vertu dans toute sa compréhension; elle renferme toutes les causes qui la constituent, la cause formelle, la cause matérielle, la cause finale et la cause efficiente.

D'abord la cause formelle se trouve dans le genre et dans la différence; et notre définition l'exprime par ces paroles : « La vertu est une bonne qualité; » car *qualité* dénonce le genre, et *bonne* la différence. Cependant la définition seroit meilleure, si l'on remplaçoit le mot *qualité* par celui d'*habitude*, qui représente ici le genre prochain.

Ensuite la vertu n'a pas, non plus que tous les accidents, de matière élémentaire dont elle soit composée; mais elle a une matière objective à laquelle elle se rapporte, puis une matière subjective dans laquelle elle réside (2). La matière objective ne pouvoit figurer dans notre définition;

(1) La phrase principale : « La vertu est une bonne qualité de l'esprit, » se trouve, *Contra Julian.*, IV, 3. Les deux premiers membres de la phrase incidente : « Par laquelle on vit droitement et dont personne n'abuse, » se lisent, *De lib. arbitr.*, II, 19. Enfin le dernier membre : « Que Dieu opère en nous sans nous, » se rencontre, *Epist.*, CV, et *in Ps.* CXVIII, 26.

(2) Comme on peut le voir dans le texte latin, l'école donne à ces trois sortes de matière

---

Falsum est ergo quòd nemo virtute malè utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud *Joannis :* « Majora horum faciet » dicit : « Qui creavit te sine te non justificabit te sine te. » Inconvenienter ergo dicitur quòd « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.

Sed contra est auctoritas Augustini, ex cujus verbis prædicta diffinitio colligitur, et præcipuè in secundo *De lib. arbit.*

(Conclusio. — Virtus est bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, et qua nullus malè utitur, et quam Deus in nobis sine nobis operatur.)

Respondeo dicendum quòd ista diffinitio perfectè complectitur totam rationem virtutis; perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus; comprehendit autem prædicta diffinitio omnes causas virtutis.

Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur *bona qualitas;* genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum.* Esset tamen convenientior diffinitio, si loco qualitatis, *habitus* poneretur, qui est genus propinquum.

Virtus autem non habet materiam *ex qua,* sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam,* et materiam *in qua*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis; quod non potuit in prædicta diffinitione poni, eo quòd per objectum deter-

car l'objet détermine l'espèce des vertus particulière, et l'on avoit à définir la vertu en général; on a donc omis l'objet pour exprimer le sujet, disant : « Une bonne qualité de l'esprit. »

Maintenant, comme la vertu forme une habitude pratique, elle a pour fin l'opération. Parmi les habitudes qui ont cette sorte de fin, plusieurs se rapportent toujours au mal, comme les habitudes vicieuses; d'autres se rapportent tantôt au mal, tantôt au bien, comme l'opinion qui concerne la vérité et l'erreur; mais la vertu se rapporte toujours au bien. Pour la séparer des dispositions qui vont toujours au mal, on a dit : « Par laquelle on vit droitement; » et pour la distinguer des penchants qui tendent tantôt au bien, tantôt au mal, on a décliné ces mots : « Dont personne n'abuse. »

Enfin la vertu infuse (qui est l'objet de notre définition) a Dieu pour cause efficiente; de là ce dernier membre de phrase : « Que Dieu opère en nous sans nous. » S'il vous plaît de retrancher ce dernier trait, il vous restera la définition générale de toute vertu, soit acquise, soit infuse.

Je réponds aux arguments : 1° La première chose qui tombe sous la conception, c'est l'être. Aussi prononçons-nous de toute chose par nous conçue qu'elle est être, et par suite une et bonne, deux expressions qui traduisent l'être. Ainsi nous disons de l'essence qu'elle est être, une et bonne; puis nous répétons la même chose de l'unité et de la bonté. Mais cette triple énonciation ne s'articule pas lorsqu'il s'agit des formes spéciales, par exemple de la blancheur et de la santé; car tout ce que nous concevons, nous ne le concevons pas comme blanc et comme sain. Cependant nous disons êtres les formes accidentelles, non qu'elles existent elles-mêmes, mais parce que d'autres choses existent par elles; dès-lors

des dénominations qui ne pèchent ni par la richesse ni par l'élégance : elle les appelle « matière de laquelle, matière à laquelle et matière dans laquelle. »

---

minatur virtus ad speciem, hic autem assignatur diffinitio virtutis in communi : unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quòd est « bona qualitas mentis. »

Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quòd habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur : « Qua rectè vivitur; » ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur : « Qua nullus malè utitur. »

Causa autem efficiens virtutis infusæ (de qua diffinitio datur) Deus est; propter quod dicitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Quæ quidem particula si auferatur, reliquum diffinitionis erit commune omnibus virtutibus et acquisitis et infusis.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso à nobis attribuimus quòd sit *ens*, et per consequens quòd sit *unum* et *bonum*, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quòd essentia est ens et una et bona, et quòd unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quòd sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur *entia*, non quòd ipsa habeant *esse*, sed quia eis aliquid est; ita etiam

nous pouvons les dire bonnes et unes pour la même raison, car si elles n'ont pas la bonté et l'unité, d'autres choses les ont par elles. Ainsi la vertu est bonne, parce que d'autres choses le sont par elle (1).

2° Le bien qui figure dans la définition de la vertu, ce n'est pas le bien général qui traduit l'être; mais c'est le bien particulier de la raison, conformément à cette parole de saint Denis, *De div. Nom.*, IV : « Le bien de l'ame est d'être selon la raison. »

3° Pour que la partie irrationnelle de l'ame puisse servir de siége à la vertu, il faut, comme le remarque le Philosophe, qu'elle participe de la raison. La raison ou l'esprit forme donc le sujet propre de la vertu humaine.

4° La droiture particulière à la justice concerne les choses extérieures qui tombent sous l'usage de l'homme et constituent l'objet de l'équité. Mais il est une autre droiture qui regarde la fin convenable et la loi divine, règle de la volonté humaine : c'est celle-là qui se trouve dans la vertu.

5° La vertu peut être l'objet de l'abus, comme lorsqu'on en pense mal, qu'on la déteste ou qu'on s'en enorgueillit; mais elle ne peut être le principe de l'abus, dans ce sens qu'elle produise un acte mauvais.

6° Dieu produit en nous la vertu infuse sans notre action, mais non sans notre consentement : voilà comment il faut entendre cette parole de notre définition : « Que Dieu opère en nous sans nous. » Le souverain Auteur de toutes choses opère dans toute nature et dans toute volonté; mais les choses que nous faisons, il ne les produit pas sans nous.

(1) *Etre*, *bon* et *un*, désignant la même chose, s'impliquent réciproquement; donc ils se disent les trois, dès qu'un se dit. Or la vertu est; donc elle est bonne, comme elle est une aussi.

---

dicuntur *bona* vel *una*, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquod *bonum* vel *unum*. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* quod ponitur in diffinitione virtutis, non est bonum commune quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis, secundùm quod Dionysius dicit in IV. *De div. Nom.*, quòd « bonum animæ est secundum rationem esse. »

Ad tertium dicendum, quòd virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi in quantum participat rationem, ut dicitur in I. *Ethic.* Et ideo ratio sive mens est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quòd justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infrà patebit (qu. 60, art. 3). Sed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 4), communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto, putà cum malè sentit de virtute, vel odit eam, vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quòd malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quòd virtus infusa causatur in nobis à Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus : et sic est intelligendum quod dicitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Quæ verò per nos aguntur, Deus in nobis causat, non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

QUESTION LVI.

Du sujet de la vertu.

Nous passons au sujet de la vertu.

On demande six choses ici : 1° La vertu est-elle dans la puissance de l'ame comme dans son sujet? 2° La même vertu peut-elle être dans plusieurs puissances? 3° L'intellect peut-il être le sujet de la vertu? 4° La puissance irascible et la puissance concupiscible sont-elles le sujet de la vertu? 5° Les facultés sensitives de la perception intérieure sont-elles le sujet de la vertu? 6° Enfin la volonté est-elle le sujet de la vertu?

ARTICLE I.

La vertu est-elle dans la puissance de l'ame comme dans son sujet?

Il paroît que la vertu n'est pas dans la puissance de l'ame comme dans son sujet. 1° Saint Augustin dit, *De lib. arbitr.*, II, 19 : « La vertu est ce par quoi l'on vit droitement. » Or on ne vit point par la puissance de l'ame, mais par son essence. Donc la vertu est dans l'essence, et non dans la puissance de l'ame.

2° On lit dans le Philosophe, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu rend bon celui qui la possède, lui et son œuvre. » Or si l'œuvre est constituée par la puissance, celui qui possède la vertu l'est par l'essence de l'ame. Donc la vertu n'appartient pas plus à la puissance de l'ame qu'à son essence.

3° La puissance est dans la deuxième espèce de la qualité. Or, d'une part, la vertu est elle-même une qualité, comme nous l'avons vu; d'un autre

---

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm sit in potentia animæ sicut in subjecto. 2° Utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis. 3° Utrùm intellectus possit esse subjectum virtutis. 4° Utrùm irascibilis et concupiscibilis. 5° Utrùm vires apprehensivæ sensitivæ. 6° Utrùm voluntas.

ARTICULUS I.

Utrùm virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in II. *De lib. arb.*, quòd « virtus est qua rectè vivitur. » Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic.* : « Virtus est qua bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quàm ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut suprà dictum est; qualitatis autem non est

(1) De his etiam suprà, qu. 50, art. 1; ut et III. part., qu. 7, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4; et qu. 14, de verit., art. 5; et qu. 1, de virtut., art. 3; et *Opusc.*, XLIII, cap. 8.

côté, la qualité ne peut être dans une autre qualité. Donc la vertu n'est pas dans la puissance de l'ame comme dans son sujet.

Mais « la vertu est le dernier terme de la puissance, » dit le Philosophe, *De cœlo*, I, 116. Or le dernier terme est dans ce qui est le dernier. Donc la vertu est dans la puissance de l'ame (1).

(Conclusion. — Puisque la vertu humaine est une perfection et une habitude opérative, elle réside dans la puissance de l'ame comme dans son sujet.)

Que la vertu appartienne à la puissance de l'ame, cela peut se montrer par trois raisons. D'abord la vertu implique, dans son idée, la perfection de la puissance; or la perfection est dans l'entité qu'elle perfectionne. Ensuite la vertu est une habitude opérative, comme nous l'avons vu précédemment; eh bien, toute opération appartient à l'ame par une puissance. Enfin la vertu dispose au plus grand bien; le plus grand bien se trouve dans la fin, qui est l'opération ou quelque chose obtenu par l'opération émanant de la puissance (2). Donc la vertu humaine est dans la puissance de l'ame comme dans son sujet.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *vivre* se prend de deux manières. D'abord il désigne l'existence de l'être vivant; dans ce sens, vivre appartient à l'essence de l'ame, principe de l'existence vitale. Ensuite il exprime l'opération de l'être vivant; c'est ainsi que la vertu fait vivre droitement, en faisant agir selon l'ordre de la raison.

2° Le bien est la fin, ou se rapporte à la fin. Puis donc que le bien de l'agent consiste dans l'action, quand la vertu le rend bon, son influence a pour terme l'action et la puissance par conséquent.

3° On dit qu'un accident réside dans un autre comme dans son sujet,

(1) Il faut exister avant d'agir. Or l'essence est le principe de l'existence, et la puissance celui de l'action : donc l'essence est le premier, et la puissance le dernier.

(2) Le bien de l'être intelligent, par exemple, consiste dans les opérations intellectuelles, ou dans le bonheur qu'elles donnent avec la science.

---

qualitas; ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra, « virtus est ultimum potentiæ, » ut dicitur in I. *De cœlo*. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

(Conclusio. — Virtus humana, cum sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum. Primò quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio. Secundò, ex eo quod est habitus operativus, ut suprà dictum est; omnis autem operatio est animæ per aliquam potentiam. Tertiò, ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animæ, sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vivere* dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur *vivere* ipsum *esse* viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium. Alio modo *vivere* dicitur operatio viventis; et sic virtute rectè vivitur, in quantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quòd virtus operantem *bonum* facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quòd unum accidens

QUESTION LVI.

Du sujet de la vertu.

Nous passons au sujet de la vertu.

On demande six choses ici : 1° La vertu est-elle dans la puissance de l'ame comme dans son sujet? 2° La même vertu peut-elle être dans plusieurs puissances? 3° L'intellect peut-il être le sujet de la vertu? 4° La puissance irascible et la puissance concupiscible sont-elles le sujet de la vertu? 5° Les facultés sensitives de la perception intérieure sont-elles le sujet de la vertu? 6° Enfin la volonté est-elle le sujet de la vertu?

ARTICLE I.

La vertu est-elle dans la puissance de l'ame comme dans son sujet?

Il paroît que la vertu n'est pas dans la puissance de l'ame comme dans son sujet. 1° Saint Augustin dit, *De lib. arbitr.*, II, 19 : « La vertu est ce par quoi l'on vit droitement. » Or on ne vit point par la puissance de l'ame, mais par son essence. Donc la vertu est dans l'essence, et non dans la puissance de l'ame.

2° On lit dans le Philosophe, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu rend bon celui qui la possède, lui et son œuvre. » Or si l'œuvre est constituée par la puissance, celui qui possède la vertu l'est par l'essence de l'ame. Donc la vertu n'appartient pas plus à la puissance de l'ame qu'à son essence.

3° La puissance est dans la deuxième espèce de la qualité. Or, d'une part, la vertu est elle-même une qualité, comme nous l'avons vu; d'un autre

---

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm sit in potentia animæ sicut in subjecto. 2° Utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis. 3° Utrùm intellectus possit esse subjectum virtutis. 4° Utrùm irascibilis et concupiscibilis. 5° Utrùm vires apprehensivæ sensitivæ. 6° Utrùm voluntas.

ARTICULUS I.

Utrùm virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in II. *De lib. arb.*, quòd « virtus est qua rectè vivitur. » Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic.* : « Virtus est qua bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quàm ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut suprà dictum est; qualitatis autem non est

(1) De his etiam suprà, qu. 50, art. 1; ut et III. part., qu. 7, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4; et qu. 14, de verit., art. 5; et qu. 1, de virtut., art. 3; et *Opusc.*, XLIII, cap. 8.

côté, la qualité ne peut être dans une autre qualité. Donc la vertu n'est pas dans la puissance de l'ame comme dans son sujet.

Mais « la vertu est le dernier terme de la puissance, » dit le Philosophe, *De cœlo*, I, 116. Or le dernier terme est dans ce qui est le dernier. Donc la vertu est dans la puissance de l'ame (1).

(Conclusion. — Puisque la vertu humaine est une perfection et une habitude opérative, elle réside dans la puissance de l'ame comme dans son sujet.)

Que la vertu appartienne à la puissance de l'ame, cela peut se montrer par trois raisons. D'abord la vertu implique, dans son idée, la perfection de la puissance; or la perfection est dans l'entité qu'elle perfectionne. Ensuite la vertu est une habitude opérative, comme nous l'avons vu précédemment; eh bien, toute opération appartient à l'ame par une puissance. Enfin la vertu dispose au plus grand bien; le plus grand bien se trouve dans la fin, qui est l'opération ou quelque chose obtenu par l'opération émanant de la puissance (2). Donc la vertu humaine est dans la puissance de l'ame comme dans son sujet.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *vivre* se prend de deux manières. D'abord il désigne l'existence de l'être vivant; dans ce sens, vivre appartient à l'essence de l'ame, principe de l'existence vitale. Ensuite il exprime l'opération de l'être vivant; c'est ainsi que la vertu fait vivre droitement, en faisant agir selon l'ordre de la raison.

2° Le bien est la fin, ou se rapporte à la fin. Puis donc que le bien de l'agent consiste dans l'action, quand la vertu le rend bon, son influence a pour terme l'action et la puissance par conséquent.

3° On dit qu'un accident réside dans un autre comme dans son sujet,

(1) Il faut exister avant d'agir. Or l'essence est le principe de l'existence, et la puissance celui de l'action : donc l'essence est le premier, et la puissance le dernier.

(2) Le bien de l'être intelligent, par exemple, consiste dans les opérations intellectuelles, ou dans le bonheur qu'elles donnent avec la science.

---

qualitas; ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra, « virtus est ultimum potentiæ, » ut dicitur in I. *De cœlo*. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

(Conclusio. — Virtus humana, cum sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum. Primò quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio. Secundò, ex eo quod est habitus operativus, ut suprà dictum est; omnis autem operatio est animæ per aliquam potentiam. Tertiò, ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animæ, sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vivere* dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur *vivere* ipsum *esse* viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium. Alio modo *vivere* dicitur operatio viventis; et sic virtute rectè vivitur, in quantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quòd virtus operantem *bonum* facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quòd unum accidens

non qu'un accident puisse de lui-même en supporter un autre, mais parce qu'un accident s'attache à la substance par un autre. Ainsi la couleur adhère aux corps par la superficie ; d'où l'on dit que la superficie est le sujet de la couleur. Voilà comment la puissance de l'ame sert de suppôt à la vertu.

ARTICLE II.

La même vertu peut-elle être dans plusieurs puissances?

Il paroît que la même vertu peut être dans plusieurs puissances. 1° L'habitude se connoît par ses actes. Or le même acte peut procéder diversement de diverses puissances : ainsi la marche procède de la raison comme du principe dirigeant, de la volonté comme du principe moteur et de la puissance comme du principe exécutif. Donc la même habitude peut être dans plusieurs puissances.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 4, que trois choses concourent à la formation de la vertu : la connoissance, le vouloir et l'action constante. Or la connoissance appartient à l'intelligence, et le vouloir à la volonté. Donc la vertu peut être dans plusieurs puissances.

3° La prudence est dans la raison, vu qu'elle forme « la connoissance et la règle des actes, » selon le Philosophe ; puis elle est aussi dans la volonté droite, attendu que le même Aristote déclare qu'elle ne peut être dans la volonté perverse. Donc une seule vertu peut être dans deux puissances.

Mais la vertu réside dans la puissance de l'ame comme dans son sujet. Or le même accident ne peut être dans plusieurs sujets. Donc la même vertu ne sauroit être dans plusieurs puissances.

(Conclusion. — Une seule vertu ne peut être également dans plusieurs

---

dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente : ut color corpori mediante superficie : unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II.

Utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Ad secundum sic proceditur(1). Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscitur per actus. Sed unus actus progreditur diversimodè à diversis potentiis ; sicut ambulatio procedit à ratione sicut à dirigente, à voluntate sicut à movente, et à potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd ad virtutem tria requiruntur ; scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cum sit « recta ratio agibilium, » ut dicitur in VI. *Ethic.*, est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

(Conclusio. — Impossibile est unam virtu-

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 5.

puissances; mais elle peut y être inégalement, suivant un ordre différent, en se communiquant plus à l'une qu'à l'autre.)

Une chose est dans deux autres choses d'une double manière : elle est également ou inégalement dans l'une et l'autre. Or la même vertu ne sauroit être également dans deux puissances : car les puissances se diversifient par les propriétés générales, et les habitudes par les propriétés spéciales des objets; si bien que la diversité des habitudes suit la diversité des puissances, mais non réciproquement. Ensuite la même vertu peut être inégalement, suivant un certain ordre, dans deux ou dans plusieurs puissances; elle peut être principalement dans une, puis s'étendre aux autres, soit en se répandant par communication, soit en portant au loin l'harmonie comme principe dispositif; de telle sorte qu'une puissance reçoit d'une autre, ou qu'elle est mûe par une autre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Un seul acte ne peut appartenir également, sous le même rapport, à plusieurs puissances; mais il peut y appartenir inégalement, sous des rapports multiples, dans un ordre différent.

2° La vertu morale suppose la connoissance, puisqu'elle agit selon la droite raison; mais elle consiste essentiellement dans l'acte de la volonté.

3° La prudence est réellement dans la raison comme dans son sujet; mais, nous le verrons plus tard, elle suppose comme principe la droiture de la volonté.

(1) Ainsi la prudence est principalement dans l'intelligence, puisqu'elle forme la connoissance et la règle qui dirige l'homme dans sa conduite; puis elle est secondairement dans la volonté, puisqu'elle ne peut régler la conduite et les actes sans agir ni par conséquent sans être dans cette faculté.

---

tem esse in duabus potentiis, nisi illa ordinem ad invicem habeant in participatione illius.)

Respondeo dicendum, quòd *aliquid esse in duobus* contingit dupliciter. Uno modo sic, quod ex æquo sit in utroque. Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentiarum attenditur secundùm generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundùm speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quòd in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundùm quòd una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quòd idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundùm diversas rationes, et diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quòd scire præexigitur ad virtutem moralem, in quantum virtus moralis operatur secundùm rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infrà dicetur.

ARTICLE III.

L'intellect peut-il être le sujet de la vertu?

Il paroît que l'intellect ne peut être le sujet de la vertu. 1° Saint Augustin dit, *De morib. Eccl.*, I, 15 : « Toute vertu est amour. » Or le sujet de l'amour ce n'est pas l'intellect, mais la force appétitive, la volonté. Donc la vertu n'est pas dans l'intellect.

2° La vertu se rapporte au bien, comme nous l'avons vu dans la question précédente. Or le bien n'est pas l'objet de l'intellect, mais de la volonté. Donc c'est la volonté, et non pas l'intellect, qui est le sujet de la vertu.

3° « La vertu rend bon celui qui la possède, » dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 5. Or l'habitude qui perfectionne l'intelligence ne rend pas bon celui qui la possède; car l'homme n'est pas bon par la science ou par l'art. Donc l'intelligence n'est pas le sujet de la vertu.

Mais l'esprit est surtout l'intellect. Or le sujet de la vertu c'est l'esprit, comme nous l'avons vu dans la définition donnée plus haut. Donc l'intellect est le sujet de la vertu.

(Conclusion. — Comme la vertu rend l'homme et ses actes effectivement bons, l'intellect ne peut être le sujet de la vertu pure et simple par lui-même, mais seulement par ses rapports avec la volonté, où elle réside proprement.)

Comme nous l'avons vu dans sa définition, « la vertu est une habitude dont personne n'abuse, » c'est-à-dire dont tous usent bien. Or l'habitude peut disposer au bon usage, à l'acte bon, de deux manières. D'abord elle peut donner la faculté de bien agir : ainsi la connoissance habituelle de la grammaire donne le moyen de bien parler, mais elle ne fait pas

---

ARTICULUS III.

Utrùm intellectus possit esse subjectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. *De mor. Eccl.*, quòd « omnis virtus est amor. » Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solùm vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, « virtus est, quæ bonum facit habentem, » ut Philosophus dicit. Sed habitus perficiens intellectum, non bonum facit habentem; non enim propter scientiam vel artem dicitur homo *bonus*. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est, quod mens maximè dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex diffinitione virtutis suprà inductâ (qu. 55, art. 4). Ergo intellectus est subjectum virtutis.

(Conclusio. — Cum virtus sit quæ simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundùm ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subjectum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 55, art. 3 et 4), « virtus est habitus, quo aliquis bene utitur. » Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum

qu'on parle toujours bien, puisque ceux qui l'ont étudiée commettent souvent des barbarismes et des solécismes, et l'on doit en dire autant de toutes les sciences et de tous les arts. Ensuite l'habitude peut, non-seulement donner la faculté de bien agir, mais encore faire qu'on agisse bien : ainsi la justice donne les moyens de garder ses préceptes et les fait garder. Et comme on appelle purement et simplement bon ce qui l'est dans la réalité du fait, et non pas ce qui peut l'être, on dit l'homme purement et simplement bon, quand il a les habitudes efficaces de la dernière catégorie, c'est-à-dire quand il est juste, fort, tempérant. Et puisque, suivant un mot souvent cité, « la vertu rend l'homme bon, lui et ses actes, » on appelle ces mêmes habitudes purement et simplement *vertus*, parce qu'elles rendent l'homme et ses actes bons de la même manière. Mais les habitudes dispositives, de la première catégorie, ne sont pas dites purement et simplement *vertus*, parce qu'elles ne rendent pas l'homme et ses actes bons sous tous les rapports, sans réserve, mais à certains égards, potentiellement, par la faculté : car on ne dit pas tel ou tel bon d'une manière absolue, sans restriction, parce qu'il est savant ou artiste; mais on le dit bon relativement, comme bon grammairien, bon peintre. De là vient, d'une part, qu'on oppose souvent la science et l'art à la vertu dans les divisions logiques; d'une autre part, qu'on leur donne quelquefois le nom de *vertu*, comme on le voit dans le Philosophe.

Or les habitudes dispositives, qui sont appelées *vertus* d'une manière relative, peuvent avoir pour sujet non-seulement l'intellect pratique, mais encore l'intellect spéculatif, indépendamment de tout rapport avec la volonté : ainsi le Philosophe attribue à l'intellect la sagesse, l'entendement et même l'art. Mais les habitudes efficaces, qui sont nommées *vertus*

---

actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem rectè loquendi; non tamen grammatica facit ut homo semper rectè loquatur, potest enim grammaticus barbarizare aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quòd aliquis rectè facultate utatur : sicut justitia non solum facit quòd homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut justè operetur. Et quia *bonum*, sicut et *ens*, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, putà quia est justus vel temperatus, et eadem ratio est de similibus. Et quia « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit, » hujusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes*, quia reddunt bonum opus in actu et simpliciter faciunt *bonum* habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur *virtutes*, quia non reddunt bonum opus, nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt *bonum* habentem : non enim dicitur simpliciter aliquis homo *bonus* ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur *bonus* solum secundum quid, putà *bonus grammaticus* aut *bonus faber*. Et propter hoc plerumque *scientia* et *ars* contra virtutem dividitur; quandoque autem *virtutes* dicuntur, ut patet in VI. *Ethic.*

Subjectum igitur habitus, qui dicitur *virtus*, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam speculativus absque omni ordine ad voluntatem. Sic enim Philosophus in VI. *Ethic.*, scientiam, sapientiam, et intellectum (principium), et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum verò habitus qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia secundùm quod

purement et simplement, ont pour sujet exclusif la volonté ou une puissance mue par la volonté : voici pourquoi. La volonté meut à leurs actes, nous l'avons vu, toutes les puissances qui ont la rationalité d'une manière ou d'une autre. Quand donc l'homme agit bien, d'où cela vient-il, sinon de ce qu'il a une bonne volonté? Donc cette vertu qui ne donne pas seulement la faculté de bien agir, mais fait agir bien, réside dans la volonté ou dans une puissance qui reçoit d'elle le mouvement. Mais l'intellect est mû, comme les autres puissances, par la volonté; car l'homme pense, considère, médite parce qu'il le veut; l'intellect peut donc, par ses rapports avec la volonté, servir de sujet à la vertu simplement dite. Voilà comment l'intellect spéculatif ou la raison forme le suppôt de la foi; car c'est l'ordre de la volonté qui le détermine à donner son assentiment aux vérités divines, puisque « nul ne croit sans le vouloir. » L'intellect pratique est aussi de la même manière le sujet de la prudence. En effet, comme la prudence est « la droite connoissance, la règle sûre des actes, » elle implique la bonne disposition à l'égard des principes de cette connoissance, c'est-à-dire à l'égard des fins des êtres; et l'homme est bien disposé à la fin par la droiture de la volonté, tout comme il l'est aux principes des choses spéculatives par la lumière naturelle de l'intellect agent. Ainsi, de même que l'intellect spéculatif est, par ses rapports avec l'intellect agent, le sujet de la science, qui est « la droite connoissance des choses spéculatives, » de même l'intellect pratique est le sujet de la prudence par ses rapports avec la volonté droite.

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Augustin dit : « Toute vertu est amour, » il parle de la vertu simplement dite. Non pas que cette sorte de vertu soit toujours l'amour absolument; mais c'est qu'elle en dépend toujours sous quelque rapport, en ce qu'elle est sous l'empire de la volonté, dont la première affection est l'amour.

---

est mota à voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quæ aliqualiter sunt rationales ad suos actus, ut suprà habitum est (qu. 9, art. 1). Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem : unde virtus quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia secundum quod est à voluntate mota. Contingit autem intellectum à voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult : et ideo intellectus secundùm quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei; movetur enim intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei ex imperio voluntatis, « nullus enim credit nisi volens. » Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quòd homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta. Non quòd omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, in quantum dependet à voluntate, cujus prima affectio est amor, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 2).

2° Le bien de tous les êtres est dans leur fin. Puis donc que le vrai constitue la fin de l'intelligence, c'est un acte bon pour elle que de connoître le vrai; voilà pourquoi l'on appelle *vertus* les habitudes qui perfectionnent l'intelligence en lui faisant connoître le vrai, soit dans les choses spéculatives, soit dans les choses pratiques.

3° Le raisonnement part de la vertu pure et simple : voilà tout.

ARTICLE IV.

La puissance irascible et la puissance concupiscible sont-elles le sujet de la vertu?

Il paroît que la puissance irascible et la puissance concupiscible ne sont pas le sujet de la vertu. 1° Ces deux puissances nous sont communes avec la brute. Or nous considérons la vertu, dans la question présente, comme l'apanage exclusif de l'homme; et voilà pourquoi nous disons toujours : « Vertu humaine. » Donc la puissance irascible et la puissance concupiscible, ces deux parties de l'appétit sensitif, ne sont pas le sujet de la vertu.

2° L'appétit sensitif est une force qui se sert des organes corporels dans ses opérations. Or le bien propre à la vertu ne peut être dans le corps de l'homme; car saint Paul dit, *Rom.*, VII, 18 : « Je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair. » Donc l'appétit sensitif ne peut être le sujet de la vertu.

3° Nous lisons dans saint Augustin, *De mor. Eccl.*, I, 5 : « La vertu n'est pas dans le corps, mais dans l'ame; car l'ame gouverne le corps. Quand donc l'homme se sert bien de ses facultés corporelles, on doit l'attribuer à l'ame : ainsi quand le conducteur de char dirige habilement ses coursiers en suivant mes ordres, c'est mon ouvrage. » Or comme

---

Ad secundum dicendum, quòd bonum uniuscujusque est finis ejus; et ideo cum *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus : unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis, vel in practicis, dicitur *virtus*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULUS IV.

Utrùm irascibilis et concupibiscilis sint subjectum virtutis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non possunt esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini; sic enim dicitur *virtus humana*. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est.

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus, *Rom.*, VII : « Scio quod non habitat in carne mea bonum. » Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat in libro *De mor. Eccl.* (cap. 5), quòd « virtus non est in corpore, sed in anima; eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam : sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest recte regit, hoc totum mihi debetur. » Sed sicut

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 2, ad 2; et qu. 1, de verit., art. 4, per totum, ut et art. 10, ad 5.

l'ame gouverne le corps, ainsi la raison gouverne les deux parties de l'appétit sensitif. Donc il dépend de la partie raisonnable de l'ame que la puissance irascible et la puissance concupiscible soient bien gouvernées. Mais « la vertu est ce par quoi l'on vit droitement, » comme nous l'avons vu dans la question précédente. Donc la vertu n'est ni dans la puissance irascible ni dans la puissance concupiscible, mais seulement dans la partie raisonnable de l'ame.

4° « L'acte principal de la vertu morale, c'est l'élection, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 13. Or l'élection n'est l'œuvre ni de la puissance irascible ni de la puissance concupiscible, mais de la raison. Donc la vertu morale est dans la raison, et non pas dans la puissance irascible ou dans la puissance concupiscible.

Mais tous enseignent que la force est dans la puissance irascible et la tempérance dans la puissance concupiscible; et voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 15, que ces deux « vertus appartiennent aux forces irrationnelles de l'ame. »

(Conclusion. — Quand on considère la puissance irascible et la puissance concupiscible comme formant les deux parties de l'appétit sensitif, elles ne peuvent être le sujet de la vertu; mais quand on les envisage comme étant soumises à la raison, elles renferment nécessairement certaines vertus, qui consistent dans leur conformité avec la raison.)

La puissance irascible et la puissance concupiscible peuvent être considérées de deux manières. D'abord en elles-mêmes, comme parties de l'appétit sensitif : sous ce point de vue, elles ne peuvent être le sujet de la vertu. Ensuite dans leurs rapports, comme participant à la raison dont elles doivent remplir les ordres : sous cet aspect, elles peuvent servir de sujet à la vertu; car, par leur alliance avec la raison, elles deviennent capables d'actes humains et contractent certaines habitudes qui les perfectionnent. Voulez-vous qu'un acte procédant d'une puissance

---

anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quòd irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed « virtus est qua rectè vivitur, » ut suprà dictum est (qu. 55, art. 4). Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, « principalis actus virtutis moralis est electio, » ut dicitur in VIII. *Ethic.* Sed electio non est actus irascibilis vel concupiscibilis, sed rationis, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 1). Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est, quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « hæ virtutes sunt irrationabilium partium. »

(Conclusio. — In irascibili et concupiscibili, ut sunt potestates appetitus sensitivi, nulla virtus est; sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam habitualis conformitas.)

Respondeo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundùm se, in quantum sunt partes appetitus sensitivi : et hoc modo non competit eis quòd sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari in quantum participant rationem, per hoc quòd natæ sunt rationi obedire : et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ; sic enim est principium humani actus, in quantum participat rationem, et in his potentiis necessè est ponere virtutes. Quòd enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes patet. Ac

mûe par une autre puissance obtienne sa perfection, vous devez donner à ces deux puissances les dispositions convenables : pour que l'artisan produise une œuvre parfaite, il faut qu'il soit dûment disposé, lui et l'instrument qu'il emploie. Quand donc la puissance irascible et la puissance concupiscible accomplissent un acte par les ordres et sous l'impulsion de la raison, l'habitude qui les dispose convenablement à l'acte doit se trouver non-seulement dans la raison, mais encore dans la puissance concupiscible et dans la puissance irascible. Et comme la bonne disposition de la puissance mûe résulte de sa conformité avec la puissance motrice, la vertu qui réside dans la puissance irascible et dans la puissance concupiscible n'est autre chose que la conformité habituelle de ces puissances avec la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on envisage la puissance irascible et la puissance concupiscible en elles-mêmes, comme parties de l'appétit sensitif, elles nous sont communes avec la brute ; mais quand on les considère dans leur participation à la raison, comme exécutant ses ordres, l'homme les possède en propre, et c'est sous ce point de vue qu'elles servent de sujet à la vertu.

2° Sans doute la chair n'a pas d'elle-même le mérite propre à la vertu; mais elle devient l'instrument des actes vertueux quand, obéissant à la raison, nous faisons de nos membres comme les serviteurs de la justice. Ainsi la puissance irascible et la puissance concupiscible ont d'elles-mêmes, au lieu du bien de la vertu, le ferment de la concupiscence; mais le bien de la vertu morale naît dans leur sein, quand elles deviennent conformes à la raison.

3° L'ame gouverne le corps autrement que la raison ne gouverne la puissance irascible et la puissance concupiscible. Le corps obéit à l'ame docilement, sans résistance ni opposition, dans la sphère où la nature

---

enim qui progreditur ab una potentia secundùm quod est ab alia mota, non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit benè dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundùm quod sunt à ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundùm conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis secundùm se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, in quantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ; ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; in quantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quòd alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione, in his in

veut qu'il reçoive d'elle le mouvement; d'où le Philosophe dit, *Polit.*, I, 3 : « L'ame gouverne le corps despotiquement, » c'est-à-dire comme le maître gouverne l'esclave. En conséquence nous attribuons tous les mouvements du corps à l'ame; et voilà pourquoi la vertu ne réside pas dans cette première partie de notre être, mais dans la seconde. Au contraire, la puissance irascible et la puissance concupiscible n'obéissent pas à la raison sans réserve ni contradiction; comme elles ont des mouvements propres, elles résistent souvent aux ordres de leur souveraine; ce qui fait dire au même Philosophe, *Ibid.* : « La raison gouverne l'irascible et le concupiscible politiquement, » c'est-à-dire comme le chef de l'Etat gouverne les citoyens qui jouissent de la liberté dans plusieurs choses. Il faut donc que la puissance irascible et la puissance concupiscible aient certaines vertus, qui les disposent à l'acte convenablement.

4° Il y a deux choses à considérer dans l'élection, selon le Philosophe : l'intention de la fin, qui se rapporte à la vertu morale; puis le choix des moyens, qui appartient à la prudence. Or la droite intention relative à la fin dans les passions de l'ame, dépend des bonnes dispositions de la puissance irascible et de la puissance concupiscible. En conséquence les vertus morales, qui concernent les passions, résident dans ces deux puissances; mais la prudence est dans la raison, dans l'intellect pratique.

ARTICLE V.

Les facultés sensitives de la perception intérieure sont-elles le sujet de la vertu?

Il paroît que les facultés sensitives de la perception intérieure sont le sujet de la vertu. 1° L'appétit sensitif renferme certaines vertus, parce qu'il obéit à la raison. Or les facultés sensitives de la perception inté-

---

quibus natum est ab anima moveri; unde Philosophus dicit in I. *Polit.*, quòd « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant; unde in eodem libro Philosophus dicit quòd « ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, » quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quòd in electione duo sunt : scilicet *intentio finis*, quæ pertinet ad virtutem moralem, et *reacceptio ejus quod est ad finem*, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI. *Ethic.* Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrùm vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in viribus sensitivis apprehensivis internis possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis in quantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt; ad imperium enim

(1) De his etiam suprà, qu. 50, art. 3, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2, ad 6; et qu. 1, de verit., art. 4, ad 6.

rieure obéissent également à la raison ; car l'imagination, la pensée et la mémoire suivent ses ordres. Donc ces facultés peuvent être le sujet de la vertu.

2° Comme l'appétit rationnel, c'est-à-dire la volonté peut être entravé ou secondé dans ses actes par l'appétit sensitif, ainsi l'intellect ou la raison peut être gêné ou favorisé par les facultés sensitives dont nous parlons. Donc les facultés de la perception peuvent être le sujet de la vertu, tout aussi bien que les facultés de l'appétit.

3° La prudence est une vertu dont la mémoire fait partie, comme on le voit dans Cicéron. Donc la mémoire, et par cela même les autres facultés sensitives de la perception intérieure, peut être le sujet de la vertu.

Mais, d'après le Philosophe, les vertus sont toutes ou intellectuelles ou morales. Or, comme on le voit encore dans le même Aristote, toutes les vertus morales sont dans la partie appétitive, et toutes les vertus intellectuelles dans l'intellect ou dans la raison. Donc aucune vertu n'est dans les facultés sensitives de la perception intérieure (1).

(Conclusion. — Puisque la vertu est une habitude parfaite, qui ne fait que des œuvres bonnes et les consomme, elle n'existe point dans les facultés sensitives de la perception intérieure.)

Les facultés sensitives de la perception intérieure renferment quelques habitudes. Le Philosophe, parlant de la mémoire, dit, *De memor.*, III : « En nous rappelant successivement les choses, nous contractons une coutume qui est comme une seconde nature. » Cette coutume n'est autre chose qu'une habitude acquise, formée par l'usage et devenue naturelle ; c'est ce que Cicéron nomme, *Rhet.*, XII, « une habitude conforme à la raison

(1) Les vertus intellectuelles, réglant la connoissance, ont la vérité pour objet; puis les vertus morales, chargées de régir l'action, se rapportent au bien : voilà pourquoi les premières sont dans l'intelligence, et les secondes dans la volonté.

---

rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua *Rhetorica* (lib. II. *De invent.*, num. 34). Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est, quòd omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1). Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva, intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI. *Ethic.* (ut suprà). Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis internis.

(Conclusio. — Cùm virtus sit habitus perfectus, quo non nisi bonum opus operari contingit, in viribus apprehensivis non est virtus, qua verum cognoscitur.)

Respondeo dicendum, quòd in viribus sensitivis apprehensivis internis ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc præcipuè, quod Philosophus dicit in lib. *De memoria* (cap. 3), quòd « in memorando unum post aliud, operatur consuetudo quæ est quasi quædam natura. » Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quàm habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ ; unde de virtute

et qui est comme une modalité de la nature. » Toutefois les dispositions formées par la coutume dans la mémoire et dans les autres facultés sensitives de la perception n'existent point par elles-mêmes comme habitudes, mais comme qualités jointes aux habitudes de la partie intellective (1). Quoi qu'il en soit, habitudes ou non habitudes par leur nature, ces dispositions ne peuvent être appelées des vertus. La vertu est une habitude parfaite, qui accomplit et consomme le bien; nous devons donc la mettre dans les puissances qui donnent aux œuvres bonnes leur dernier complément. Or les facultés dont nous parlons ne consomment et ne complètent pas la connoissance du vrai, seulement elles la préparent à des facultés plus élevées; donc les vertus relatives à la connoissance du vrai ne sont point dans les forces sensitives de la perception, mais dans l'intellect et dans la raison (2).

Je réponds aux arguments : 1° L'appétit sensitif est à l'appétit rationnel, à la volonté, ce que le mobile est au moteur; en sorte que l'œuvre de l'appétit rationnel se consomme dans l'appétit sensitif, et voilà pourquoi ce dernier peut être le sujet de la vertu. Mais les facultés sensitives de la perception sont à l'intellect comme le moteur est au mobile : car « les images sensibles remplissent à l'égard de l'ame intellective, comme le dit le Philosophe, *De anima*, III, les mêmes fonctions que les couleurs vis-à-vis de la vue. » L'œuvre de la connoissance se termine donc dans l'intellect, et voilà pourquoi les vertus relatives à la connoissance ont pour sujet cette dernière faculté ou la raison.

(1) Nous le savons, la disposition change facilement, et l'habitude difficilement. Or la pensée, l'imagination et la mémoire sont inconstantes, mobiles, fugitives de leur nature; l'intellect seul a la permanence, la fixité, la fermeté. Tout change donc facilement dans le domaine de ces premières puissances, mais tout repousse le changement sur le terrain de la seconde : là les dispositions, ici les habitudes.

(2) L'entendement peut connoître deux choses : les principes par l'intellection, puis les conclusions par le raisonnement. De là deux habitudes ou deux vertus : la connoissance des principes ou l'intelligence, qui réside dans l'intellect; puis la connoissance des conclusions ou la science, qui siége dans la raison.

---

dicit Tullius in sua *Rhetorica* (lib. XII, *De invent.*, ut suprà), quòd est « habitus in modum naturæ rationis consentaneus. » In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoriâ et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut suprà habitum est (art. 2). Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, *virtutes* dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari; unde oportet quòd virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis, sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam : et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus sensitivus se habet ad voluntatem quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectûs; eo quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, » ut dicitur in III. *De anima*. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur, et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu, vel ratione.

2° Ce qu'on vient de lire résout l'objection.

3° La mémoire fait partie de la prudence, non qu'elle lui appartienne comme l'espèce appartient au genre et qu'elle forme par elle-même une vertu; mais parce que la bonté de la mémoire est une des choses qui constituent la prudence, et qu'elle en est une partie intégrante.

ARTICLE VI.

La volonté est-elle le sujet de la vertu?

Il paroît que la volonté n'est pas le sujet de la vertu. 1° Une puissance n'a pas besoin de l'habitude de la vertu pour la porter aux choses vers lesquelles elle incline par sa nature même. Or, puisque la volonté réside dans la raison, comme le dit le Philosophe, elle tend par sa nature au bien raisonnable, objet de toute vertu; car les êtres recherchent naturellement leur propre bien, et Cicéron dit que « l'habitude est conforme à la raison comme modalité de la nature. » Donc la volonté n'est pas le sujet de la vertu.

2° Toutes les vertus sont intellectuelles ou morales, comme le dit le Philosophe. Or les vertus intellectuelles ont pour sujet, non pas la volonté, mais l'intellect et la raison; puis les vertus morales résident dans les deux puissances qui participent à la raison, dans la puissance irascible et dans la puissance concupiscible. Donc aucune vertu ne siége dans la volonté comme dans son sujet.

3° Tous les actes humains régis par les vertus procèdent de la volonté. Si donc la vertu qui règle certains de ces actes se trouve dans la volonté, les vertus qui gouvernent les autres actes s'y trouvent pareillement; dès lors il faut dire de deux choses l'une : ou qu'aucune vertu ne réside

---

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se; sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, et sic quodammodo se habent per modum partis integralis.

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas possit esse subjectum virtutis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cùm sit in ratione secundùm Philosophum in III. *De anima* (text. 42), est quòd tendat in id quod est bonum secundùm rationem, ad quod ordinatur omnis virtus : quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum; virtus enim est « habitus per modum naturæ consentaneus rationi, » ut Tullius dicit in sua *Rhetorica* (ubi suprà). Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I et II. *Ethic.* Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in vo-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2 et 3; ut et dist. 42, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2 et 4, in corp.

dans les autres puissances de l'ame, ou que deux vertus forment la règle d'un seul et même acte; seconde hypothèse qui n'est pas moins fausse que la première. Donc la volonté ne peut être le sujet de la vertu.

Mais le moteur a plus besoin de perfection, de vertu que le mobile. Or la volonté meut la puissance irascible et la puissance concupiscible. Donc la volonté doit avoir la vertu, plus que ces deux puissances.

(Conclusion. — Les vertus qui règlent les affections de l'homme envers Dieu et envers le prochain, comme la charité, la justice et d'autres, résident dans la volonté comme dans leur sujet.)

Puisque l'habitude, la vertu donne à la puissance la perfection nécessaire pour agir, la puissance a besoin d'être perfectionnée par l'habitude, par la vertu, quand elle ne peut accomplir l'acte à l'aide de sa nature, par ses propres forces. Or l'objet propre de la puissance donne la mesure de ses forces et de sa nature. Puis donc que le bien de la raison forme l'objet propre de la volonté et qu'il est proportionné par cela même à ses efforts, la volonté peut le réaliser sans le secours et le perfectionnement de la vertu. Mais quand le bien qu'il s'agit d'accomplir dépasse les bornes et les proportions de la nature, soit dans l'espèce humaine comme le bien divin, soit dans l'individu comme le bien du prochain, la volonté réclame impérieusement la direction et l'appui de la vertu. En conséquence les vertus qui se rapportent aux affections de l'homme envers Dieu et envers le prochain, la charité, la justice et d'autres, siégent dans la volonté comme dans leur sujet.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que la volonté tend d'elle-même au bien de son sujet. En conséquence les vertus qui se rapportent à ce bien ne se trouvent pas dans la volonté : telles sont la tempérance et la force, qui sont chargées de régler les passions; telles sont encore d'autres vertus.

---

luntate : aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes : quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quòd major perfectio requiritur in movente quàm in moto. Sed voluntas movet irascibilem, et concupiscibilem. Multò ergo magis debet esse virtus in voluntate, quàm in irascibili et concupiscibili.

(Conclusio. — Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, et justitia, et hujusmodi.)

Respondeo dicendum, quòd cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cùm, sicut dictum est (qu. 8, art. 1), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, et justitia, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet.

2° Parmi les facultés raisonnables par participation, se trouvent non-seulement la puissance irascible et la puissance concupiscible, mais encore toutes les puissances de l'appétit. Or la volonté est une puissance de l'appétit; les vertus qu'elle renferme sont donc des vertus morales; on ne doit excepter de cette règle, comme nous le verrons plus tard, que les vertus théologales.

3° Il est des vertus particulières qui sont chargées du régime des passions, tâche qui a pour objet le bien individuel de tel ou tel homme. Or la volonté n'a pas besoin d'avoir elle-même une vertu spéciale pour commander à ces vertus-là, car les forces qu'elle possède comme puissance lui suffisent pour remplir cette fonction; elle ne réclame le secours de la bonne habitude qu'à l'égard des vertus qui se rapportent à un bien extérieur (1).

QUESTION LVII.

De la distinction des vertus intellectuelles.

Après la nature et le sujet des vertus, vient leur distinction.

Pour mettre cette distinction dans tout son jour, nous parlerons : premièrement, des vertus intellectuelles; deuxièmement, des vertus morales; troisièmement, des vertus théologales.

On demande six choses sur le premier point : 1° Les habitudes intellectuelles spéculatives sont-elles des vertus? 2° Y a-t-il trois habitudes intellectuelles : la sagesse, la science et l'intelligence? 3° L'art considéré comme

(1) Les vertus qui régissent les passions, comme la tempérance, résident dans l'appétit sensitif. Or la volonté trouve l'appétit sensitif immédiatement sous ses ordres, dans le cercle de

Ad secundum dicendum, quòd « rationale per participationem » non solùm est irascibilis et concupiscibilis, sed *omnino* (id est universaliter) *appetitivum*, ut dicitur in I. *Ethic.* Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infrà patebit (qu. 62).

Ad tertium dicendum, quòd quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium hujus vel illius hominis. Et in talibus non est necessarium quòd sit aliqua virtus in voluntate, cùm ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est; sed hoc solùm necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum.

Et primò, quantum ad virtutes intellectuales; secundò, quantum ad morales; tertiò, quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm habitus intellectuales speculativi, sint virtutes. 2° Utrùm sint tres; scilicet sapientia, scientia, et intellectus. 3° Utrùm habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. 4° Utrùm prudentia sit

habitude est-il une vertu? 4° La prudence est-elle une vertu distincte de l'art? 5° La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme? 6° Enfin la délibération, le discernement et la résolution sont-elles des vertus jointes à la prudence?

ARTICLE I.

Les habitudes spéculatives sont-elles des vertus?

Il paroît que les habitudes intellectuelles spéculatives ne sont pas des vertus. 1° La vertu est une habitude opérative, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Or les habitudes spéculatives ne sont point opératives; car on distingue les choses spéculatives des choses pratiques. Donc les habitudes spéculatives ne sont pas des vertus.

2° La vertu concerne les choses qui rendent l'homme heureux; car « le bonheur est la récompense de la vertu, » comme le dit le Philosophe. Or les habitudes intellectuelles ne concernent ni les actes humains ni les autres biens qui donnent le bonheur, mais elles se rapportent aux choses naturelles et divines. Donc les habitudes intellectuelles ne sont pas des vertus.

3° La science est une habitude spéculative. Or la science et la vertu forment deux genres différents, qui ne sont pas renfermés l'un dans l'autre, comme le dit le Philosophe. Donc les habitudes spéculatives ne sont pas des vertus.

Mais les habitudes spéculatives ont seules pour objet les choses nécessaires, qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Or le Philosophe met des vertus intellectuelles dans la partie de l'ame qui considère ces sortes de choses. Donc les habitudes intellectuelles sont des vertus.

ses actes et de ses inclinations, partant dans les limites de sa nature. Elle peut donc mouvoir par elle-même, sans secours étranger, les vertus qui sont chargées du gouvenement des passions.

---

virtus distincta ab arte. 5° Utrùm prudentia sit virtus necessaria homini. 6° Utrùm eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut suprà dictum est (qu. 55, art. 2). Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativus à practico, id est operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus; eo quòd « felicitas est virtutis præmium, » ut dicitur in I. *Ethic.* Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus *virtutes* dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus. Sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum in IV. *Topic.* (cap. 2). Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra : soli habitus speculativi considerant necessaria quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in VI. *Ethic.*, quasdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

(CONCLUSION. — Puisque les habitudes spéculatives ne perfectionnent pas la partie appétitive, mais seulement la partie intellective de l'ame, elles peuvent être appelées *vertus* dans ce sens qu'elles donnent la faculté de faire le bien, mais non comme produisant la bonne action.)

Puisque la vertu se rapporte au bien, l'habitude peut être appelée *vertu* pour deux raisons, comme nous l'avons déjà dit : d'abord parce qu'elle donne la faculté de faire le bien ; ensuite parce qu'elle détermine le bon usage de cette faculté. Et que faut-il qu'une habitude fasse pour obtenir ce dernier effet? Il faut, nous le savons, qu'elle porte son action dans la partie appétitive de l'ame, car là se trouve la force motrice qui met en jeu toutes les puissances de l'homme. Or les habitudes spéculatives ne perfectionnent, ne touchent pas la partie appétitive de l'ame, mais seulement la partie intellective. On pourra donc, si l'on veut, les appeler *vertus* dans le premier sens, comme donnant la faculté de bien agir, de contempler le vrai, œuvre bonne pour l'intelligence ; mais elles ne sont point vertus de la seconde manière, comme amenant le bon usage de la puissance. Que l'homme ait la science spéculative, il n'en use point par cela même ; il peut en user en contemplant la vérité connue, voilà tout ; c'est la volonté qui détermine le bon usage de la science. Qu'est-ce donc qui détermine l'action des habitudes spéculatives? Les vertus qui perfectionnent la volonté, comme la charité et la justice. Les actes de ces habitudes sont donc méritoires, quand ils procèdent de la charité. Aussi saint Grégoire dit-il, *Morale*, VI, 28 : « La vie contemplative a plus de mérite que la vie active (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes d'œuvres : les œuvres

(1) « Que la vie contemplative ait plus de mérite que la vie active, l'Evangile ne nous permet pas d'en douter. Lisez *Luc*, X, 38 et suiv. ; Marie écoutoit la parole du Seigneur, « assise à ses pieds ; » Marthe, au contraire, travailloit diligemment, « s'occupant de toute sorte de soins. » Cependant le divin Maître dit : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui

---

(CONCLUSIO. — Cùm habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam, hactenus tantùm *virtutes* dici possunt, quòd bene operandi facultatem faciant, non autem quòd faciant potentiâ seu habitu bene uti.)

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut suprà dictum est (qu. 55, art. 3), duplici ratione aliquis habitus dicitur *virtus*, ut suprà dictum est (qu. 56, art. 3) : uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut suprà dictum est (qu. 56, art. 3), pertinet solùm ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quòd vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cùm igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici *virtutes*, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectûs; non tamen dicuntur *virtutes* secundo modo, quasi facientes bene uti potentiâ seu habitu. Ex hoc enim quòd aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam; sed quòd utatur scientiâ habitâ, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem (ut charitas vel justitia), facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus. Et secundùm hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant; sicut Gregorius dicit in VI. *Moral.*, quod « contemplativa est majoris meriti quàm activa. »

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est

extérieures et les œuvres intérieures. Les œuvres extérieures forment les œuvres pratiques ou opératives, qu'on oppose aux œuvres spéculatives dans les divisions logiques. Or les habitudes spéculatives n'ont point de rapport avec les œuvres extérieures ; mais elles tiennent par des nœuds intimes aux œuvres intérieures, qui consistent pour l'intelligence dans la contemplation de la vérité. Les habitudes intellectuelles sont donc opératives sous ce rapport.

2° La vertu peut concerner certaines choses de deux manières. D'abord elle peut s'y rapporter comme à son objet. Sous ce point de vue, les vertus spéculatives ne concernent point les choses par lesquelles l'homme est heureux, à moins que la particule *par* ne désigne la cause efficiente ou l'objet de la félicité parfaite, c'est-à-dire la souveraine vérité, Dieu même. Ensuite la vertu se rapporte à certaines choses comme à ses actes. A cet égard, les vertus intellectuelles concernent ce qui rend l'homme heureux, soit parce que leurs actes peuvent être méritoires, comme nous l'avons vu; soit parce qu'elles forment pour ainsi dire le commencement de la béatitude parfaite, qui consiste dans la contemplation de la vérité.

3° La science se distingue, comme nous l'avons dit, de la vertu qui réside dans la puissance appétitive.

sera point ôtée. » Ces deux sœurs représentent, l'une l'exercice de l'intelligence et l'autre les occupations du corps, la première la vie active et la seconde la vie contemplative. Celui donc qui abandonne le travail corporel pour se livrer aux travaux de l'esprit, « choisit la meilleure part. » »

Ces paroles vont droit à l'encontre d'une opinion fort repandue de nos jours. Rappelez-vous ce qui s'est dit depuis un demi-siècle au sujet de la perfection chrétienne : sur cent auteurs quatre-vingt-dix-neuf placent, dans la vie cenobitique, les ordres actifs avant les ordres contemplatifs, comme si le corps l'emportoit en dignité sur la raison, la chair sur l'esprit. D'autres docteurs nous disent avec les philosophes, après les protestants : « Moins de dogme, et plus de morale. » Nous entendons : donnez-nous l'edifice sans les fondements, faites mûrir les fruits sans l'arbre et produisez l'effet sans la cause ! La science, la vraie science qui vient d'en haut : voilà la première source de toute vertu, de toute morale.

---

opus, scilicet exterius et interius. *Practicum* ergo vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus ; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectûs, quod est speculari verum. Et secundùm hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo sicut objectorum. Et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi fortè secundùm quòd *ly per*, dicit causam efficientem vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus, tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est; tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICLE II.

Y a-t-il trois habitudes intellectuelles : la sagesse, la science et l'intelligence?

Il paroît qu'il n'y a pas trois habitudes intellectuelles spéculatives : la sagesse, la science et l'intelligence. 1° L'espèce et le genre ne doivent pas figurer comme deux membres opposés d'une division. Or « la sagesse est une espèce de la science, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VI, 5, 6 ou 7. Donc la sagesse ne doit point figurer comme membre opposé de la science dans la division des vertus intellectuelles.

2° Quand on distingue objectivement les puissances, les habitudes et les actes, il faut considérer principalement la forme des objets : donc on ne doit pas distinguer les habitudes d'après la matière, mais selon la forme de leurs objets. Or le principe de la démonstration constitue la forme de la science qui embrasse les conclusions : donc la science des principes ne doit pas être posée comme une autre habitude ou comme une autre vertu que la science des conclusions.

3° La vertu intellectuelle est celle qui réside essentiellement dans la raison. Or la raison spéculative démontre les propositions non-seulement par les raisonnements logiques, mais encore par les raisonnements dialectiques. Si donc la science, qui résulte du raisonnement logique, forme une vertu intellectuelle, il en faut dire autant de l'opinion (1).

Mais le Philosophe, *Ethic.*, VI, 7, admet trois vertus intellectuelles, ni plus ni moins, savoir : la sagesse, la science et l'intelligence.

(Conclusion. — Il y a trois vertus intellectuelles spéculatives : la sa-

(1) La logique, rigoureusement prise, part de principes incontestables pour arriver, selon les règles infaillibles du raisonnement, à la connoissance certaine de la vérité. La dialectique

---

ARTICULUS II.

Utrùm sint tantùm tres habitus intellectuales speculativi; scilicet sapientia, scientia et intellectus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ; scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed « Sapientia est quadam scientia, » ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 5 et 6 vel 7). Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundùm objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundùm rationem formalem objectorum, ut ex supradictis patet (qu. 54, art. 2). Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundùm rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius aut alia virtus à scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus *intellectualis* dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrativè, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialecticè. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed contra est, quòd Philosophus in VI. *Ethic.*, ponit has solùm tres virtutes intellectuales speculativas; scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

(Conclusio. — Tres sunt habitus intellec-

(1) De his etiam infrà, qu. 68, art. 7, in corp.; et 2, 2, qu. 4, art. 8; et qu. 47, art. 5; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 44; et qu. 1, de verit., art. 12 et 13.

gesse concernant les choses les plus intelligibles en elles-mêmes, mais que nous connoissons les dernières; la science relative aux choses que le raisonnement découvre dans les divers ordres des connoissances humaines; puis l'intelligence, qui est la connoissance pure et certaine des premiers principes.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article, la vertu intellectuelle est celle qui donne à l'intellect spéculatif la perfection nécessaire pour considérer le vrai, car c'est en cela que consiste l'œuvre bonne qui lui est propre. Or le vrai peut tomber sous la considération de deux manières : comme connu par lui-même, et comme connu par un autre. Ce qui est connu par soi présente la nature de principe et se perçoit immédiatement, par un seul acte, à l'aide de l'intellection. En conséquence la qualité qui fait ainsi percevoir le vrai s'appelle l'*intelligence*, laquelle est l'habitude des principes. Au contraire, ce qui est connu par un autre ne se perçoit pas immédiatement, sans intermédiaire, par un seul acte; mais il exige les recherches de la raison, et dès-lors il se présente comme terme. Il y a deux sortes de terme sous ce rapport : l'un est la dernière vérité dans un ordre particulier de connoissances, l'autre est la vérité la plus élevée dans l'ordre universel de toutes les connoissances humaines. Et comme, selon le Philosophe, « les choses que nous connoissons les dernières sont les premières et les plus évidentes en elles-mêmes, » la dernière vérité dans l'ordre général de toutes les connoissances humaines est la première et la plus intelligible dans l'ordre de la nature. Cette vérité-là forme l'objet de la sagesse, qui « considère les causes les plus élevées, » comme le fait encore observer le Prince des philosophes. Pour cette raison même, la sagesse juge et prononce sur toutes les choses, car on ne peut former un jugement universel et parfait qu'en remontant

excipe de données contestables pour atteindre, par des raisonnements hypothétiques, au vraisemblable. La logique produit la certitude; la dialectique engendre l'opinion.

---

tuales speculativi : sapientia, quæ est de maximè cognoscibilibus secundùm naturam, quoad nos autem ultimò cognitis; scientia, quæ est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus ejus. *Verum* autem est dupliciter considerabile : uno modo sicut per se notum, alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum. *Verum* autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia « ea quæ sunt posteriùs nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundùm naturam, » ut dicitur in I. *Physic.* (text. 3), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maximè cognoscibile secundùm naturam. Et circa hujusmodi est sapientia, quæ « considerat altissimas causas, » ut dicitur in I. *Metaph.* Unde convenienter indicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id verò quod

d'effets en effets jusqu'aux premières causes. Ensuite la science concerne la dernière vérité dans un ordre particulier des connoissances humaines. On voit, d'après tout cela, qu'il y a diverses habitudes des sciences d'après les branches diverses du savoir humain, mais la sagesse est une (1).

Je réponds aux arguments : 1° « La sagesse est une certaine science, » parce qu'elle remplit une fonction commune à toutes les sciences : elle prouve les conclusions par les principes; mais elle a quelque chose de particulier qui l'élève au-dessus des autres sciences : elle juge de toutes les choses, soit à l'égard des conclusions, soit relativement aux principes. Elle est donc une vertu plus parfaite que la science.

2° Quand la forme de l'objet se rapporte aux puissances ou bien aux habitudes par un seul acte, les habitudes ou les puissances ne subissent la distinction ni de la forme ni de la matière de l'objet : ainsi la puissance visuelle ne se divise point sous l'influence des couleurs et de la lumière, parce que si la lumière est la forme de la vision des couleurs, elle se voit en même temps, par le même acte. Mais on peut considérer les principes isolément, en détournant la vue des propositions qu'ils renferment; on peut aussi les contempler pour ainsi dire dans leurs dépendances, en portant ses regards sur les conclusions. Or lorsque l'on considère les principes de la première manière, on a la science, qui concerne les conclusions; quand on les envisage de la seconde façon, on a l'intelligence. Si donc nous y regardons de près, nous verrons que nos

(1) Le tout est plus grand que la partie : axiôme évident, connu par lui-même, que l'esprit conçoit sans intermédiaire, objet de l'intelligence.

Dieu existe : vérité connue par d'autres, dernier résultat de toutes les connoissances humaines, principe unique de la sagesse qui est une.

Les corps s'attirent en raison de la masse et du carré des distances : proposition connue par d'autres, dernière loi de la physique actuelle, appartenant à la science. Et comme il y a d'autres propositions pareilles dans d'autres branches du savoir humain, il y a aussi d'autres habitudes des sciences.

---

est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundùm diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum; cùm tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quòd « sapientia est quædam scientia, » in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret; sed quia habet aliquid proprium suprà alias scientias, in quantum scilicet de omnibus indicat, et non solùm quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quàm scientia.

Ad secundum dicendum, quòd quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti et objectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur, principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc quòd considerentur conclusiones; possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundùm seipsa, pertinet ad intellectum (1). Unde si quis rectè consideret,

(1) Prout habitum significat à scientia condistinctum, ut suprà.

trois vertus n'ont pas une parfaite égalité dans leur distinction, mais qu'elles reconnoissent certains rapports d'infériorité et de supériorité; et cette loi s'observe dans le domaine de toutes les puissances qui diffèrent de noblesse et de perfection, car l'ame raisonnable est plus parfaite que l'ame sensitive, et l'ame sensitive plus que l'ame végétative. Ainsi la science dépend de l'intelligence comme de son chef immédiat; puis l'intelligence et la science dépendent de la sagesse comme de leur chef suprême, parce que la sagesse les domine l'une et l'autre et les renferme dans le domaine de sa juridiction, connoissant tout ensemble des principes et des conséquences.

3° La vertu se rapporte invariablement au bien, comme nous le savons; jamais elle ne penche du côté du mal. Or le bien de l'intellect c'est la vérité, et l'erreur constitue son mal; les vertus intellectuelles abandonnent donc toujours l'erreur pour suivre constamment la vérité. Mais le doute et l'opinion peuvent s'attacher indifféremment soit au faux, soit au vrai; ces deux choses ne sont donc pas des vertus intellectuelles, et c'est là ce que le Philosophe enseigne formellement.

ARTICLE III.

L'art considéré comme habitude est-il une vertu?

Il paroît que l'art considéré comme habitude n'est pas une vertu.
1° Saint Augustin dit, *De lib. arbitr.*, II, 18 : « Personne n'abuse de la vertu. » Or on abuse de l'art, car l'artisan peut faire le mal sans en violer les préceptes. Donc l'art n'est pas une vertu.

2° Il n'y a point de vertu de la vertu. Or il est une vertu de l'art, comme le dit le Philosophe. Donc l'art n'est pas une vertu.

3° Les arts libéraux sont plus nobles que les arts mécaniques. Or les

---

istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior alterâ; sicut anima rationalis est perfectior quàm sensibilis, et sensibilis quàm vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut à principaliori; et utrumque dependet à sapientia sicut à principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 45, art. 3 et 4), habitus virtutis determinatè se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectûs est *verum*, malum autem ejus est *falsum* : unde soli illi habitus *virtutes intellectuales* dicuntur, quibus semper dicitur verum et nunquam falsum. Opinio verò et suspicio possunt esse veri et falsi : et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI. *Ethic.*

ARTICULUS III.

Utrùm habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus in lib. *De libero arbitrio* (ut suprà), quòd « virtute nullus malè utitur. » Sed arte aliquis malè utitur; potest enim aliquis artifex secundùm scientiam artis suæ malè operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI. *Ethic.* Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentio-

(1) De his etiam infrà, qu. 93, art. 1; et 2, 2, qu. 47, art. 5; et qu. 9, de verit., art. 1; et *Ethic.*, I, lect. 4, col. 2

arts mécaniques rentrent dans les choses pratiques, et les arts libéraux dans les choses spéculatives. Donc nous devrions placer l'art parmi les vertus spéculatives, s'il étoit une vertu intellectuelle.

Mais le Philosophe fait de l'art une vertu; et cependant il ne le place point au nombre des vertus spéculatives auxquelles il assigne pour sujet la partie scientifique de l'ame.

(CONCLUSION. — Comme les habitudes spéculatives, l'art est une vertu dans ce sens qu'il donne la faculté d'exécuter de bons ouvrages, mais non dans ce sens qu'il en produise lui-même l'exécution.)

L'art est la méthode pour faire les ouvrages. La bonté de ces ouvrages ne dépend pas des dispositions morales de leur auteur, mais de la perfection qui les rend bons en eux-mêmes; car on ne loue pas, dans l'artiste considéré comme tel, la droiture de la volonté, mais l'habileté du talent qu'il apporte dans ses travaux. A parler donc proprement, l'art est une habitude opérative, mais il se rapproche des habitudes spéculatives sous un rapport; il néglige les dispositions du sujet, mais il a des préceptes qui règlent les dispositions de l'objet: ainsi, que le géomètre soit inique ou juste, triste ou gai, quelles que soient les affections de son ame, qu'importe à la science, pourvu que ses démonstrations présentent le caractère de l'évidence? L'art est donc vertu de la même manière que l'habitude spéculative : il donne la faculté de produire des œuvres bonnes, mais il ne les produit pas lui-même : les vertus qui perfectionnent la volonté jouissent seules de ce privilége (1).

(1) Comme notre saint auteur nous l'a dit souvent, la vertu n'est autre chose que la puissance perfectionnée. Le mot qui l'exprime répond admirablement à cette idée; car *vertu* vient, nous le savons, de *virtus*, *vir*, *vis*, force, énergie, puissance.

Eh bien, le mot *art* veut dire absolument la même chose, puisqu'il dérive de ἀρετὴ, vertu, force, puissance. C'est sur ce dernier mot, ou sur ἄρης, qu'on a contruit le superlatif ἄριστος, le plus fort, le meilleur, d'où l'on a fait *aristocrate*.

---

res quàm artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est, quod Philosophus in VI. *Ethic.*, ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

(CONCLUSIO. — Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis eatenus tantùm habet, quatenus facultatem bene operandi præstat, non autem quasi potentiâ seu habitu bene uti faciat.)

Respondeo dicendum, quòd ars nihil aliud est quàm « ratio recta aliquorum operum faciendorum; » quorum tamen bonum non consistit in eo quòd appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est : non enim pertinet ad laudem artificis in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars propriè loquendo, habitus operativus est, et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis; quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas : dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundùm appetitivam partem, utrùm sit lætus, vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut et habitus speculativi, in quantum scilicet nec ars nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum (quod est proprium virtutis perficientis appetitum), sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'homme versé dans l'art fait un mauvais ouvrage, il y a là, non pas œuvre de l'art, mais œuvre contre l'art : ainsi quand l'homme connoissant la vérité dit le faux, sa parole ne procède point de la connoissance, mais elle va directement à l'encontre. Comme donc la science se rapporte toujours au bien, l'on doit en dire autant de l'art. C'est pour cela que nous lui donnons le nom de *vertu;* mais il n'en présente pas la nature complète : car il ne produit pas lui-même l'œuvre moralement bonne; il faut pour cela qu'il reçoive une nouvelle perfection, quoique le bon usage de l'art ne puisse avoir lieu sans l'art.

2° Pour que l'homme use bien de l'art, il doit avoir nécessairement la bonne volonté que donne la vertu. De là ce mot du Philosophe : « Il est une vertu de l'art, » une vertu morale qui en détermine le bon usage. La justice seule, mettant la droiture au fond des cœurs, rend l'artiste fidèle aux prescriptions du droit dans l'accomplissement de son œuvre.

3° Les connoissances spéculatives renferment souvent certaines choses qui impliquent l'idée d'opération, par exemple la construction des syllogismes, la composition du discours, la mesure des vers, l'arrangement et la pondération des parties. Quand les habitudes spéculatives renferment l'une ou l'autre de ces opérations rationnelles, on les appelle arts métaphoriquement : *arts libéraux,* nobles occupations de l'esprit, par opposition aux arts qu'exerce le corps et qu'on nomme *serviles;* car l'ame est libre, tandis que le corps obéit en esclave. Mais quand les sciences n'impliquent aucune de ces opérations, elles retiennent simplement le nom de *science* et ne prennent point celui d'*art.* Il est vrai que les arts libéraux sont plus nobles que les arts mécaniques; mais ils ne renferment pas pour autant l'idée d'art dans une plus large proportion (1).

(1) Ainsi deux sortes d'art : ceux qui sont du ressort de l'esprit, les arts libéraux; puis ceux qui s'exercent par le corps, les arts serviles.
Nous avons réformé cette distinction avec autant de bonheur que beaucoup d'autres choses.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imò est contra artem : sicut etiam cùm aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundùm scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ab bonum semper, ut dictum est, ita et ars. Et secundùm hoc dicitur *virtus;* in hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum; sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quòd quia ad hoc ut homo bene utatur arte quàm habet, requiritur bona voluntas quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quòd *artis est virtus,* scilicet moralis, in quantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quòd artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, putà constructio syllogismi, aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicunque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet *liberales,* ad differentiam illarum artium, quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo *serviles;* in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundùm animam est liber : illæ verò scientiæ, quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet si liberales artes sunt nobiliores, quòd magis eis conveniat ratio artis.

ARTICLE IV.

La prudence est-elle une vertu distincte de l'art?

Il paroît que la prudence n'est pas une vertu distincte de l'art. 1° L'art est la méthode pour exécuter certains ouvrages. Or, d'une part, la diversité des ouvrages n'enlève pas la qualité d'art, puisqu'il y a des arts différents pour les différentes œuvres; d'une autre part, la prudence est aussi comme une méthode qui nous dirige dans toutes sortes d'ouvrages. Donc la prudence doit s'appeler un *art*.

2° La prudence a plus de rapport avec l'art que les habitudes spéculatives; car ces deux premières qualités se rapportent l'une et l'autre, comme le dit le Philosophe, aux choses contingentes, qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. Or plusieurs habitudes, et c'est encore le même Stagyrite qui le remarque, reçoivent le nom d'*art*. Donc la prudence doit, à plus forte raison, porter cet appellatif.

3° La prudence a de bons conseils, dit toujours le prince des philosophes. Or certains arts, l'art militaire, l'art naval, l'art médical, nous offrent le même avantage. Donc la prudence ne diffère point de l'art.

Mais Aristote, *Ethic.*, VI, 4, distingue formellement ces deux choses.

(Conclusion. — Puisque la prudence, règle pour agir, suppose la droite

On distingue aujourd'hui trois sortes d'arts : les arts libéraux, les arts mécaniques et les arts manuels.

Les arts libéraux sont ceux qui conviennent à l'homme libre; ils comprennent la logique, la poésie, l'éloquence, la peinture, la sculpture, la musique, puis l'architecture, la tactique militaire, la marine, la médecine proprement dite, c'est-à-dire distinguée de la chirurgie, de la pharmacie et de la chimie.

Les arts mécaniques sont ceux qui exigent l'emploi des instruments et des machines; ils concernent la mécanique proprement dite, l'hydraulique, les usines, les fabriques, les chemins de fer.

Les arts manuels exigent le travail des mains; ils comprennent les métiers.

La définition qu'on nous donne des arts libéraux est digne du siècle des lumières et de la liberté. D'ailleurs on se sert d'instruments dans plusieurs de ces arts, par exemple dans la guerre, dans la marine, dans la sculpture, dans l'architecture, voire même dans la peinture et dans la musique.

ARTICULUS IV.

Utrùm prudentia sit virtus distincta ab arte.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis; sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cùm igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quòd etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI. *Ethic.* Sed quidam habitus speculativi dicuntur *artes*. Ergo multò magis prudentia debet dici *ars*.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI. *Ethic.* Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III. *Ethic.*, sicut in arte militari et gubernativa et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est, quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in VI. *Ethic.* (ut suprà).

(Conclusio. — Cùm prudentia, recta agibi-

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæstione, art. 5, ad 1; et 2, 2, qu. 47, art. 4, ad 2.

volonté, tandis que l'art, méthode pour faire, ne la suppose pas, ces deux vertus diffèrent nécessairement l'une de l'autre.)

Les vertus doivent se distinguer partout où l'on voit se diversifier l'idée de vertu. Eh bien, nous l'avons dit dans le précédent article, il y a deux sortes d'habitudes qui forment des vertus : les unes communiquent la faculté d'accomplir l'œuvre bonne, les autres la font accomplir. Or l'art donne seulement la faculté de faire le bon ouvrage, parce qu'il ne regarde point la volonté; mais la prudence donne l'acte avec la faculté, parce qu'elle regarde la volonté en en supposant la rectitude. La raison de cette différence, c'est que l'art est « la méthode pour faire, » et la prudence « la règle pour agir. » Ces deux verbes, *agir* et *faire*, ne renferment pas la même signification. D'après le Philosophe, « faire c'est poser un acte extérieur qui passe à une matière étrangère, » comme abattre, couper, construire; « agir c'est produire un acte intérieur qui reste dans l'agent, » comme voir, sentir, vouloir. La prudence est donc aux actes intérieurs, aux actes humains, qui sont l'usage des puissances et des habitudes, comme l'art est aux actes extérieurs; car l'art et la prudence sont la droite méthode, la règle parfaite qui dirige l'homme chacune dans sa sphère. Or la perfection, la rectitude de la raison dépend, dans les choses spéculatives, des principes qui servent de base aux raisonnements; et c'est pourquoi nous avons dit ailleurs que la science est sous le domaine de l'intelligence, qui est l'habitude des principes. Et ce que les principes sont dans les choses spéculatives, la fin l'est dans les actes humains. La prudence, règle des actes, suppose donc les dispositions convenables à la fin; c'est-à-dire elle suppose la volonté droite, et par cela même la vertu morale qui la donne. Mais le bien des œuvres artificielles n'est pas le bien de la volonté humaine, il est le bien de ces œuvres mêmes : l'art

---

lium ab homine existens ratiò, rectum hominis appetitum exigat, ars verò sit ratio factibilium non præsupponens appetitum rectum, oportet ipsam ab arte dictinctam virtutem esse.

Respondeo dicendum, quòd ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem suprà (qu. 56, art. 3), quòd aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solùm quòd facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quòd facit non solùm facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solùm facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia autem non solùm facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum tanquam præsupponens rectitudinem appetitûs. Cujus differentiæ ratio est, quia ars est « recta ratio factibilium, » prudentia verò est « recta ratio agibilium. » Differt autem *facere* et *agere* : quia ut dicitur in IX. *Metaph.* (text. 16), « factio est actus transiens in exteriorem materiam, » sicut ædificare, secare, et hujusmodi; « agere autem est actus permanens in ipso agente, » sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis, in speculativis, dependet ex principiis ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est (art. 2, ad 2), quòd scientia dependet ab intellectu qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII. *Ethic.* Et ideo ad prudentiam, quæ est « recta ratio agibilium, » requiritur quòd homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum; et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitûs humani, sed bonum

e suppose donc pas la volonté droite. Voilà pourquoi l'on désapprouve noins l'artiste ou l'artisan qui pèche, le voulant, contre les règles de son rt, que celui qui les viole ne le voulant pas, tandis que l'on blâme plus 'homme qui transgresse volontairement les préceptes de la prudence que elui qui les blesse involontairement. C'est, encore une fois, que la rectitude de la volonté n'entre pas dans l'idée de l'art, mais elle appartient la notion de la prudence. On voit donc que la prudence est une vertu istincte de l'art.

Je réponds aux arguments : 1° Les divers genres des ouvrages d'art ont tous hors de l'homme : ils ne peuvent donc diversifier l'idée de ertu; mais la prudence est la règle des actes humains : elle peut donc e distinguer de l'art comme vertu.

2° La prudence se rapproche plus de l'art que les habitudes spéculaives dans le sujet et dans la matière, parce que l'art et la prudence, ésidant comme opinion dans l'ame, se rapportent aux choses contintentes qui peuvent changer; mais l'art se trouve plus près des habitudes péculatives que la prudence, dans l'idée de vertu.

3° La prudence a de bons conseils pour toute la vie humaine et pour a fin dernière; mais les arts n'en ont que pour la fin particulière qui eur est propre. Aussi l'homme de bon conseil dans les affaires de la uerre ou de la navigation, nous l'appelons pilote ou général prudent, nais nous ne le disons pas prudent d'une manière absolue, sans réserve; ous ne qualifions de cette sorte que celui dont les lumières embrassent oute la vie.

---

psorum operum artificialium; et ideo ars non ræsupponit appetitum rectum. Et inde est uod magis laudatur artifex qui volens peccat, uàm qui peccat nolens, magis autem contra rudentiam est quòd aliquis peccat volens quàm olens; quia rectitudo voluntatis est de ratione rudentiæ, non autem de ratione artis. Sic gitur patet quòd prudentia est virtus distincta b arte.

Ad primum ergo dicendum, quòd diversa enera artificialium omnia sunt extra hominem: t ideo non diversificatur ratio virtutis; sed rudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum : unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam : utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere; sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quàm cum prudentia, ut ex dictis patet (art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis et ad ultimum finem vitæ humanæ; sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, in quantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solùm qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICLE V.

La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme?

Il paroît que la prudence n'est pas une vertu nécessaire à l'homme pour bien vivre. 1° Comme l'art aide à faire les ouvrages dont il est la méthode, ainsi la prudence aide à produire les actes qui forment la vie humaine; car elle en est la règle sûre, comme le dit le Philosophe. Or si l'art est nécessaire pour faire les ouvrages, il ne l'est plus quand ils sont faits. Donc la prudence n'est pas nécessaire à l'homme quand il est vertueux, mais seulement pour le devenir.

2° C'est la prudence « qui nous donne de bons conseils, » comme le dit le Philosophe. Or l'homme peut faire le bien, non-seulement d'après ses propres conseils, mais d'après ceux des autres. Donc il n'est pas nécessaire que l'homme ait la prudence lui-même, il suffit qu'il suive les conseils de ceux qui l'ont.

3° La vertu intellectuelle se rapporte toujours au vrai, jamais au faux. Or il n'en est point ainsi de la prudence; car il n'appartient point à l'homme de ne jamais se tromper dans ses conseils sur les actes humains, d'autant moins que ces actes ont pour objet les choses contingentes, qui peuvent changer; d'ailleurs le Sage dit, *Sag.*, IX, 14 : « Les pensées des mortels sont timides, et nos prévoyances incertaines. » Donc la prudence n'est pas une vertu intellectuelle.

Mais l'Ecriture sainte met la prudence au nombre des vertus nécessaires à la vie humaine, quand elle dit de la sagesse divine, *Sag.*, VIII, 7:

ARTICULUS V.

Utrùm prudentia sit virtus necessaria homini.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta (2), ita se habet prudentia ad agibilia, secundùm quæ vita hominis consideratur; est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 4, sive 5). Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quòd fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum postquam est virtuosus, sed fortè solùm quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est « per quam rectè consiliamur, » ut dicitur in VI. *Ethic.* (ut suprà). Sed homo potest ex bono consilio agere, non solùm proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quòd ipse homo habeat prudentiam, sed sufficit quòd prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundùm quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundùm prudentiam; non enim est humanum quòd in consiliando de agendis nunquam erretur, cùm humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur *Sap.*, IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. » Ergo videtur quòd prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est, quòd *Sapient.*, VIII, connumeratur prudentia aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cùm dicitur de divina sapientia : « Sobrietatem et prudentiam docet,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 51, art. 1, ad 3; et qu. 1, de verit., art. 6.

(2) Non quòd omnis ars et quælibet possit *factibilium ratio* dici, cùm sint aliquæ artes (nimirum liberales), quæ nullo modo factibilia respiciunt; sed quòd ars illa quæ proprié dicitur, eam sibi vindicet rationem; sicut serviles tantùm vel mechanicæ artes jam superiùs indicatæ.

« Elle enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont les choses les plus utiles à l'homme dans cette vie. »

(Conclusion. — Puisque la prudence dirige l'homme à sa fin et lui fournit les moyens convenables, elle est une des vertus les plus nécessaires pour bien vivre.)

De toutes les vertus, il n'en est point de plus nécessaire que la prudence à la vie humaine. Bien vivre, c'est bien agir. Pour bien agir, il ne suffit pas de faire telle ou telle chose, mais il faut la faire de telle et telle manière, par élection droite et non d'un mouvement indélibéré, sous l'influence de la passion. Et comme l'élection concerne les moyens relatifs à la fin, la droiture de cette opération comprend deux choses : la fin bonne, puis les moyens proportionnés à cette fin. Or la vertu dispose bien à la fin légitime : la vertu morale qui perfectionne la volonté en la tournant vers son objet, c'est-à-dire vers le bien et son dernier terme. Ensuite le choix des moyens demande le bon usage de la raison ; car la délibération et l'élection (qui ont pour domaine les choses relatives à la fin) sont des actes de cette faculté. Il faut donc à l'homme une vertu intellectuelle qui, perfectionnant la raison, lui fasse choisir les moyens convenables à la fin. Cette vertu est la prudence. Donc la prudence est une vertu nécessaire pour bien vivre.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien de l'art n'est pas dans l'artisan, mais dans l'ouvrage artificiel. En effet, « l'art est la méthode pour faire les choses. » Or l'action de faire, passant à une matière étrangère, ne perfectionne pas celui qui fait, mais ce qui est fait. Le bien de la prudence, au contraire, est dans l'homme. Cette vertu forme, nous le savons, « la règle pour agir ; » eh bien l'acte intérieur, restant dans la cause, constitue la perfection de l'agent : ainsi le mouvement appartient au mobile, mais

---

justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus. »

(Conclusio. — Prudentia, cùm sit virtus dirigens hominem in finem, præstans illi debita et convenientia media, quàm maximè necessaria est homini ad bene vivendum.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est virtus maximè necessaria ad vitam humanam. *Bene* enim *vivere* consistit in *bene operari*. Ad hoc autem quòd aliquis bene operetur, non solùm requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundùm electionem rectam operetur, non solùm ex impetu, aut passione. Cùm autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit : scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est *bonum* et *finis*. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quòd homo rectè disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere (quæ sunt eorum quæ sunt ad finem) sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio, ad hoc quòd convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem. Et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cùm ars sit « ratio recta factibilium; » factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis : ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere : est enim prudentia « recta ratio agibilium, » ut dictum est (art. 4). Et ideo ad artem non re-

non au moteur. L'art n'exige pas que l'artisan agisse bien, mais qu'il fasse un bon ouvrage; il demanderoit plutôt que son œuvre agisse bien, que le couteau coupe bien, que la machine fonctionne bien, si toutes ces choses, privées du domaine d'elles-mêmes, ne subissoient pas l'action au lieu de la produire. L'art n'est donc pas nécessaire, pas même à l'artisan, pour bien vivre, mais uniquement pour faire de bons ouvrages et pour les conserver. Il faut dire le contraire de la prudence : elle est nécessaire non-seulement pour devenir homme de bien, mais pour bien vivre.

2° Quand l'homme ne fait pas le bien d'après sa propre raison, mais par les conseils d'un autre, son œuvre n'a point, par la direction de la raison et par le mobile de la volonté, toute la perfection dont elle est susceptible. Si donc il fait le bien, il ne le fait pas absolument bien, ce qui est nécessaire pour bien vivre (1).

3° Comme le remarque le Philosophe, le bien de l'intellect spéculatif est autre que le bien de l'intellect pratique. Le premier consiste dans la conformité de l'intellect avec les choses. Et comme l'intellect ne peut se conformer d'une manière infaillible aux choses contingentes, mais seulement aux choses nécessaires, les habitudes spéculatives ne forment des vertus intellectuelles que dans les choses nécessaires, et non dans les choses contingentes. Ensuite le vrai de l'intellect pratique consiste dans sa conformité avec la volonté droite. Cette conformité n'a pas lieu dans les choses nécessaires, mais seulement dans les choses contingentes, pourquoi? Parce que l'homme ne fait pas ces premières choses; mais la volonté produit les secondes, soit les actes intérieurs, soit les ouvrages extérieurs. Ainsi les vertus de l'intellect pratique ont leur domaine dans

(1) Les actions faites par le conseil des autres sont moins parfaites parce qu'elles sont moins libres; elles sont moins libres parce qu'elles sont moins éclairées. Tant il est vrai que la science, la connoissance, les lumières, l'instruction sont la source de toute perfection morale!

---

quiritur quòd artifex bene operetur, sed quòd bonum opus faciat; requireretur autem magis quòd ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quòd cultellus bene incideret vel serra bene secaret, si proprium horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actûs. Et ideo ars non est necessaria ad bene agendum, ipsi artifici, sed solùm ad faciendum ipsum artificiatum bonum et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solùm ad hoc quòd fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quòd dum homo bonum operatur non secundùm propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quòd *verum* intellectûs practici aliter accipitur, quàm *verum* intellectûs speculativi, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 2). Nam *verum* intellectûs speculativi accipitur per conformitatem intellectûs ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solùm in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solùm est circa necessaria. *Verum* autem intellectûs practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, sed solùm in contingentibus quæ possunt à nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa

les choses contingentes, l'art dans les ouvrages et la prudence dans les actes (1).

ARTICLE VI.

La délibération, le discernement et la résolution sont-ils des vertus jointes à la prudence?

Il paroît que la délibération, le discernement et la résolution ne sont pas des vertus jointes à la prudence. 1° La délibération est « une vertu qui nous donne de bons conseils, » dit le Philosophe, *Ethic.*, VI, 8. Or le bon conseil appartient à la prudence, comme l'enseigne le même Aristote. Donc la délibération n'est pas une vertu jointe à la prudence, mais elle est la prudence elle-même (2).

2° C'est au supérieur qu'il appartient de juger : donc la vertu qui exerce le jugement est plus élevée que les autres. Or le discernement juge :

(1) L'intelligence se conforme aux choses, c'est-à-dire revêt la forme des choses en s'assimilant leurs espèces intelligibles, en prenant l'empreinte de leurs images représentatives. Ensuite la volonté se conforme aux choses en les voulant, en les faisant; tout le monde le comprendra sans peine.

Comme les choses contingentes subissent mille variations diverses, leurs images, leurs espèces ne répondent pas toujours à la réalité : l'intelligence ne peut donc se conformer à ces choses avec certitude, d'une manière infaillible. Or la vertu, formant une perfection, implique la certitude et la vérité : donc il n'y a pas de vertu intellectuelle dans les choses contingentes. D'une autre part, la volonté ne fait pas les choses nécessaires : elle ne s'y conforme donc pas. Eh bien, la vertu suppose non-seulement la vérité, comme nous l'avons vu, mais encore l'exercice du libre arbitre : donc il n'y a point de vertu morale dans les choses nécessaires.

Ainsi, les choses nécessaires aux vertus intellectuelles, puis les choses contingentes aux vertus morales.

(2) Notre saint auteur dit *eubulia*, *synesis* et *gnome;* trois mots qui représentent εὐβουλία, σύνεσις et γνώμη.

Εὐβουλία (de εὖ, bien, et de βουλὴ, conseil), bon conseil, bonne consultation, habileté à prendre des mesures; c'est la droite délibération qui produit les sages conseils.

Σύνεσις, bon sens, prudence. Les Grecs désignoient par ce mot la vertu qui fait discerner ce qu'il est à propos de faire. On cite à cet égard une phrase de Démosthène, que voici : τῇ μὲν (συνέσει) δοκιμάζεται τὸ πρακτέον ἐστὶ, par elle nous jugeons ce que nous devons faire.

Γνώμη, sentiment, opinion; bon sens, prudence; sentence, maxime de morale, précepte. Nous avons retenu plusieurs dérivés de ce mot, comme *gnome*, *gnomon*, *gnomonique*, etc. La racine de tous ces mots, c'est νόος, νοῦς, esprit; d'où γνῶμι, γιγνώσκω, γινώσκω, je connois.

---

sola contingentia ponitur virtus intellectûs practici, circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia verò *prudentia*.

ARTICULUS VI.

Utrùm eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter adjungantur prudentiæ eubulia, synesis et gnome. Eubulia enim est « habitus quo bene consiliamur, » ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 8 vel 10). Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur (cap. 6 vel 7). Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis*

(1) De his etiam I. part., qu. 22, art. 1, ad 1; et 2, 2, qu. 48, in corp.; et qu. 51 per totam quæstionem; et qu. 52, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3 et 4; et qu. 2, de verit., art. 12, ad 26; et qu. 5, art. 1, in corp.

donc il n'est pas une vertu soumise à la prudence, mais il est comme elle une vertu principale.

3° Comme le jugement se rapporte à des choses diverses, de même le conseil. Or on n'adjoint au conseil qu'une seule vertu, la délibération. Donc le discernement seul, mais non la résolution, doit être joint au jugement.

4° Cicéron, *Rhet.*, II, distingue dans la prudence trois choses dont on ne nous parle pas, savoir : « la mémoire des choses passées, l'intelligence des choses présentes et la prévoyance des choses futures ; » Macrobe, *De Somn. Scip.*, I, 8, y trouve encore d'autres parties, telles que « la précaution et la docilité. » Donc les trois vertus mentionnées plus haut, ne sont pas les seules qu'on doive adjoindre à la prudence.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, VI, donne pour compagnes à la prudence les trois vertus nommées dès le commencement de cet article, ni plus ni moins.

(Conclusion. — Puisque la prudence remplit la fonction la plus importante, le commandement, on en fait la vertu principale, lui adjoignant comme vertus secondaires la délibération qui donne le bon conseil, puis le discernement et la résolution qui exercent le jugement.)

Quand plusieurs puissances sont subordonnées les unes aux autres, la principale est celle qui est chargée de la fonction la plus importante. Or la raison remplit trois fonctions relativement aux actes humains : d'abord elle délibère, puis elle juge, puis elle commande. Ces deux premières fonctions répondent à deux actes de l'intellect spéculatif, à l'investigation et au jugement, car la délibération n'est autre chose que la recherche du vrai ou du bon; puis la troisième revient proprement à l'intellect pratique, considéré comme puissance opérative, car la raison n'a rien à

---

est benè judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis (1).

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia.* Ergo ad benè judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen.*

4. Præterea, Tullius ponit in sua *Rhetorica* (seu *De invent.*, lib. II, ut jam suprà), tres alias partes prudentiæ, scilicet « memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium et providentiam futurorum. » Macrobius etiam ponit *Super somnium Scipionis* (lib. I, cap. 8), quasdam alias partes prudentiæ, scilicet « cautionem, docilitatem, » et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in VI. *Ethic.*, qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

(Conclusio. — Cùm prudentia sit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, *eubulia* quæ est consiliativa, cum *synesi* et *gnome* quæ virtutes sunt judicativæ, adjungitur.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus potentiis ordinatis, illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur; quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectûs speculativi, qui sunt inquirere et judicare, nam consilium inquisitio quædam est; sed tertius actus est propriè

(1) Nempe virtus, non principalis absolutè, sed respectivè tantùm, quasi eumdem locum tenens, ac prudentia inter virtutes principales, quæ *cardinales* quoque appellantur.

commander dans les choses que l'homme ne peut faire. Eh bien, quelle est la plus importante de ces fonctions? C'est de toute évidence le commandement, puisque les autres s'y rapportent comme à leur fin. En conséquence nous mettrons en première ligne, comme vertu principale, la prudence qui commande; puis nous poserons, comme vertus secondaires, la délibération qui donne le conseil, avec le discernement et la résolution, qui exerce des fonctions judiciaires, et dont nous donnerons la distinction dans la réponse à la troisième objection.

Je réponds aux arguments : 1° Si la prudence est bonne conseillère, ce n'est pas que le conseil soit son acte immédiat; mais c'est qu'elle le procure par une vertu qui est sous ses ordres, par la délibération.

2° Quand il s'agit de la conduite, le jugement ne trouve pas son terme en lui-même, mais dans une opération ultérieure; car tel qui juge bien des actes agit mal. Le jugement a son complément dans l'ordre de la raison.

3° Le jugement s'exerce par les principes particuliers des choses, mais l'investigation n'opère point sur cette base; car les principes propres une fois connus, les recherches cessent parce que la vérité est trouvée. De là vient qu'une seule vertu est chargée de la délibération; mais il y en a deux pour porter le jugement; ainsi, dans les choses spéculatives, la dialectique, qui fait toutes les recherches, est une; mais les sciences démonstratives, qui procèdent par voie judiciaire, se diversifient par la diversité formelle de leurs objets. Or les deux puissances qui exercent le pouvoir juridique, le discernement et la résolution se distinguent par les règles qui dictent leurs sentences : le discernement juge des actes d'après la loi positive; puis, quand cette loi se tait, la résolution prononce d'après la raison naturelle. Cela recevra de plus grandes explications dans la suite.

---

practici intellectûs, in quantum est operativus, non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quòd in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est benè præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam secundariæ, *eubulia*, quæ est benè consiliativa, et *synesis* et *gnome*, quæ sunt partes judicativæ; de quarum distinctione dicetur (ad 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia est *benè consiliativa*, non quasi benè consiliari sit immediatè actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est *eubulia*.

Ad secundum dicendum, quòd judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur; contingit enim aliquem benè judicare de aliquo agendo, et tamen non rectè exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio jam benè præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quòd judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus; inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad benè consiliandum, duæ autem virtutes ad benè judicandum : unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundùm diversas regulas, quibus judicatur : nam *synesis* est judicativa de agendis secundùm communem legem; *gnome* autem secundùm ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut pleniùs infrà patebit (in 2, 2, qu. 51).

4° La mémoire, l'intelligence et la prévoyance, comme aussi la précaution, la docilité et les autres qualités pareilles ne sont pas des vertus distinctes de la prudence; mais elles la complètent et la perfectionnent comme parties intégrantes. L'habitude directrice de nos actes a de plus quelques parties spécifiques, telles que l'économie, la politique et d'autres. Mais les trois qualités dont nous parlons dans cet article, la délibération, le discernement et la résolution sont des puissances qui lui sont adjointes comme le secondaire l'est au principal. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

QUESTION LVIII.

De la distinction des vertus morales d'avec les vertus intellectuelles.

Nous passons aux vertus morales.

Ici nous parlerons : premièrement, de la distinction des vertus morales d'avec les vertus intellectuelles; deuxièmement, de la distinction des vertus morales entre elles; troisièmement, de la distinction des vertus principales ou cardinales.

On demande cinq choses sur le premier point : 1° Toutes les vertus sont-elles morales? 2° Les vertus morales se distinguent-elles des vertus intellectuelles? 3° La distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles divise-t-elle suffisamment la vertu? 4° La vertu morale peut-elle exister sans la vertu intellectuelle? 5° Enfin la vertu intellectuelle peut-elle exister sans la vertu morale?

Ad quartum dicendum, quòd memoria, intelligentia, et providentia, similiter etiam cautio, docilitas et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ à prudentia; sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, in quantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ seu species prudentiæ, sicut œconomica, regnativa et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infrà dicetur (in 2, 2, qu. 51).

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus.

Et primò, de distinctione earum à virtutibus intellectualibus; secundò, de distinctione earum ab invicem secundùm propriam materiam; tertiò, de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm omnis virtus sit moralis. 2° Utrùm virtus moralis distinguatur ab intellectuali. 3° Utrùm sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. 4° Utrùm moralis virtus possit esse sine intellectuali. 5° Utrùm è converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICLE I.

Toutes les vertus sont-elles morales?

Il paroît que toutes les vertus sont morales. 1° *Moral* vient du substantif *mos, moris*, qui veut dire *coutume*. Or on peut s'accoutumer aux actes de toutes les vertus. Donc toutes les vertus sont morales.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu morale est une habitude élective, qui consiste dans le juste milieu prescrit par la raison. » Or, d'une part, toutes les vertus sont des habitudes électives, parce que nous pouvons faire leurs actes par élection; d'une autre part, elles consistent toutes, d'une manière ou d'une autre, dans le juste milieu prescrit par la raison. Donc toutes les vertus sont morales.

3° Nous lisons dans Cicéron, *Rhet.*, II : « La vertu est une habitude naturelle conforme à la raison. » Or toutes les vertus humaines sont conformes à la raison, puisqu'elles ont pour but le bien de l'homme, et que « le bien de l'homme est d'être selon la raison, » comme le dit saint Denis. Donc toutes les vertus sont morales.

Mais il est écrit dans le Philosophe, *Ethic.*, I : « Quand il s'agit de la moralité, nous ne disons pas que tel et tel est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou tempérant. » Donc la sagesse et l'intelligence ne sont pas morales. Cependant ces deux qualités forment des vertus, comme nous l'avons montré précédemment. Donc toutes les vertus ne sont pas morales.

(Conclusion. — Puisque les vertus morales inclinent l'homme à l'action et que cette inclination appartient proprement à la volonté, toutes les vertus ne sont pas morales, mais seulement celles qui résident dans la faculté dont on vient de lire le nom.)

ARTICULUS I.

Utrùm omnis virtus sit moralis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur à *more*, id est consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd « virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens. » Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infrà patebit (qu. 64, art. 2, 3, 4). Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhetor.* (ut suprà), quod « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed cùm omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quòd sit consentanea rationi, cùm « bonum hominis sit secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit. Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *Ethic.* (circa finem) : « Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius. » Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut suprà dictum est (qu. 57, art. 2). Non ergo omnis virtus est moralis.

(Conclusio. — Cùm per virtutes morales homo ad actum inclinetur, hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti propriæ conveniat, non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantùm quæ in vi appetitiva existit.)

(1) De his etiam infrà, qu. 68, art. 8, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 1, art. 4; qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2.

Déterminons d'abord le sens de *mos;* après cela nous verrons sans peine si toute vertu est morale. Le substantif *mos* a deux sens dans le latin. D'abord il veut dire coutume, comme dans ce passage, *Actes*, XV, 1 : « Si vous n'êtes circoncis suivant la coutume (secundum morem) de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. » Ensuite il désigne une inclination naturelle, ou pour ainsi dire naturelle, à faire une chose; dans ce sens on l'applique à l'animal, comme lorsque l'historien sacré dit, II. *Mach.*, XI, 7 : « Se précipitant impétueusement sur leurs ennemis, comme des lions (leonum more), ils les ont abattus; » et le Prophète, *Ps.* LXVII, 7 : « Il fait habiter ensemble ceux qui ont les mêmes inclinations (unius moris). » La langue latine ne distingue point ces deux sens dans l'expression, mais le grec les caractérise par deux signes différents; car il écrit *ethos* (1), correspondant de *mos*, tantôt par un êta, la première longue, tantôt par un epsilon, la première courte. Or l'adjectif *moral* vient de *mos, moris*, pris dans le sens d'inclination naturelle ou pour ainsi dire naturelle à faire une chose. La première signification, celle de *coutume*, se rapproche beaucoup de celle-là; car la coutume, penchant en quelque sorte notre être, produit des inclinations semblables à celles de la nature. Eh bien, les inclinations qui poussent vers l'acte appartiennent proprement à la volonté, qui meut toutes les puissances à l'action, comme nous l'avons dit ailleurs. Toutes les vertus ne sont donc pas morales, mais seulement celles qui résident dans la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection prend le substantif *mos* dans le sens de coutume : voilà tout.

2° Tout acte de vertu peut tomber sous l'élection, cela est vrai; mais l'élection droite procède uniquement des vertus qui résident dans la

(1) Ἔθος signifie coutume, usage; et ἦθος veut dire mœurs, inclination naturelle.

Respondeo dicendum, quòd ad hujus evidentiam considerare oportet quid sit mos; sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur *Act.*, XV : « Nisi circumcidamini secundùm morem Moysi, non poteritis salvi fieri; » quandoque verò significat inclinationem quamdam naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores* : unde dicitur II. *Mach.*, XI, quòd « leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos; » et sic accipitur mos in *Psalm.* LXVII, ubi dicitur : « Qui habitare facit unius moris in domo. » Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud latinos, quantum ad vocem; in græco autem distinguuntur : nam *ethos* quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per *èta* græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per *epsilon.* Dicitur autem virtus moralis à *more*, secundùm quòd mos significat quamdam inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem; nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quòd inclinatio ad actum propriè convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex suprà dictis patet (qu. 9, art. 1). Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solùm illa quæ est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de more, secundùm quòd significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quòd omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus quæ est in appetitiva

volonté, car cette puissance de l'ame a le privilége de choisir, comme nous l'avons dit en son lieu. Ainsi les habitudes électives, c'est-à-dire les habitudes principe d'élection sont celles-là seules qui font leur séjour dans la volonté; mais les actes des autres habitudes n'en tombent pas moins sous l'élection.

3° Comme le dit le Philosophe, « la nature est le principe du mouvement; » mais le mouvement à l'acte est le propre de la volonté. En conséquence les vertus qui habitent dans cette faculté peuvent seules assimiler, conformer à la nature par le consentement à la raison.

ARTICLE II.

Les vertus morales se distinguent-elles des vertus intellectuelles?

Il paroît que les vertus morales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei.*, XXIV, 21 : « La vertu est l'art de bien vivre. » Or l'art est une vertu intellectuelle. Donc les vertus morales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles.

2° Nombre d'auteurs font entrer la science dans la définition des vertus morales; ainsi plusieurs disent, par exemple : « La persévérance est la science ou l'habitude des choses dans lesquelles on doit persister ou ne pas persister; » ou encore : « La sainteté est la science qui rend fidèle observateur des choses dues à Dieu. » Or la science est une vertu intellectuelle. Donc les vertus morales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles.

3° Saint Augustin dit, *Solil.*, I, 6 : « La vertu est la droite et parfaite raison.» Or cette définition s'applique de tout point à la vertu intellectuelle,

---

parte animæ. Dictum est enim suprà (qu. 13, art. 1), quòd eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solùm ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possunt.

Ad tertium dicendum, quòd « natura est principium motûs, » sicut dicitur in II. *Physic.* (text. 3); movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi, est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II.

Utrùm virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. *De Civit. Dei* (lib. XXIV, cap. 21), quòd « virtus est ars benè vivendi. » Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in diffinitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam diffiniunt quòd « perseverantia est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum; » et sanctitas est « scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt. » Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit in I. *Soliloq.* (cap. 6), quòd « virtus est recta et perfecta ratio. » Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI. *Ethic.* (versùs finem).

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 3; *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 3, ad 4; et qu. 14, de verit., art. 3, ad 9; et qu. 1, de virtut., art. 12, in corp.; et *Ethic.*, I, prope finem.

comme on peut le voir dans le Philosophe, *Ethic.*, VI. Donc la vertu morale ne diffère pas de la vertu intellectuelle.

4° Les choses ne se distinguent pas de ce qui entre dans leur définition. Or la vertu intellectuelle entre dans la définition de la vertu morale; car le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu morale est une habitude élective se tenant dans le juste milieu que la raison détermine, d'après le jugement du sage. » Or la droite raison qui détermine ainsi le juste milieu de la vertu morale, qu'est-ce autre chose qu'une vertu intellectuelle? Donc la vertu morale ne se distingue pas de cette vertu.

Mais le Philosophe, pour distinguer les vertus, écrit ce mot, *Ethic.*, I : « Nous disons les unes intellectuelles, les autres morales. »

(Conclusion. — Comme l'intellect diffère de la volonté, ainsi les vertus intellectuelles se distinguent des vertus morales.)

Le premier principe de toutes les œuvres et de tous les actes humains, c'est la raison; car tout ce qui agit, tout ce qui opère dans l'homme obéit de près ou de loin à cette faculté, mais diversement. Certaines parties de notre être obéissent à la raison pour ainsi dire les yeux fermés, sans contradiction : ainsi les membres du corps, lorsqu'ils sont dans leur état naturel; car la main ou le pied se meuvent au premier ordre de leur souveraine. C'est là ce qui fait dire au Philosophe, *Polit.*, I, 5 : « L'ame gouverne le corps despotiquement, » comme le maître gouverne l'esclave, qui n'a pas le droit de contradiction. Quelques philosophes, étendant cette loi sans limites, ont pensé que tous les principes actifs dans l'homme ont le même respect et la même déférence aveugle pour la raison. Si nous admettions cette doctrine, la perfection et la droiture de la raison suffiroit à l'homme pour bien agir; et comme les vertus donnent la droiture et la perfection nécessaire à la bonté des actes, elles seroient toutes

---

Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus diffinitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in diffinitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quòd « virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. » Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI. *Ethic.* (circa finem). Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est, quod dicitur in I. *Ethic.* (circa finem), ubi determinatur virtus secundùm differentiam hanc : « Dicimus enim harum, has quidem *intellectuales*, has verò *morales*. »

(Conclusio. — Ut intellectus diversus est ab appetitu, ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd omnium humanorum operum principium primum, ratio est; et quæcunque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt : diversimodè tamen, nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 5), quòd « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quòd omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quòd ratio esset perfecta ad benè agendum : unde cùm virtus sit habitus quo perficimur ad benè agendum, sequeretur quòd in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio

dans la raison, par conséquent toutes intellectuelles. C'est effectivement ce qu'enseignoit Socrate; il disoit, comme le rapporte le chef des péripatéticiens, *Ethic.*, VI, que « toutes les vertus sont des espèces de la pru. dence, » concluant de là que l'homme ne peut pécher tant que la science l'éclaire, et qu'on ne fait jamais le mal que par ignorance. Cette opinion repose sur un faux principe. La volonté n'obéit pas à l'intelligence aveuglément, sans réserve ni contradiction : « La raison, dit le Philosophe, *ubi supra*, commande à la partie appétitive politiquement, » comme le chef commande à des hommes libres, qui ont dans certaines choses le droit de contradiction. A quoi l'evêque d'Hippone ajoute, *in Ps.* CXVIII : « L'intelligence marche en avant, mais la volonté ne suit pas toujours; » bien plus, les affections de l'ame, les passions vont quelquefois jusqu'à troubler l'exercice des facultés intellectuelles. Que faut-il donc à l'homme pour qu'il puisse bien agir? Il faut non-seulement que sa raison soit bien disposée par les vertus intellectuelles, mais que sa volonté reçoive les dispositions convenables par le perfectionnement des vertus morales. D'après cela, comme la volonté diffère de la raison, ainsi les vertus morales se distinguent des vertus intellectuelles; et de même que la volition forme le principe des actes humains par la participation de la raison, pareillement les habitudes morales deviennent des vertus humaines par la conformité avec la raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin désigne souvent, par le terme d'*art*, toute raison droite, toute direction sage, toute règle sûre, toute méthode certaine (2); dès-lors il renferme dans ce mot la prudence,

(1) Comme notre saint auteur nous le dit souvent, la diversité de puissances entraîne la diversité d'habitudes et de vertus, pourquoi? parce que la cause et l'effet ont des rapports nécessaires d'affinité, de similitude et d'espèce. D'ailleurs les vertus résident dans les puissances, puisqu'elles en constituent les perfections; or les accidents suivent la distinction de leurs sujets.

(2) L'original porte *ratio*. Or ce mot s'emploie, dans la langue latine, proprement et figu-

---

Socratis, qui dixit « omnes virtutes esse prudentias, » ut dicitur in VI. *Ethic.* (versùs finem); unde ponebat quòd homo, scientiâ in eo existente, peccare non poterat, sed quicunque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione : unde Philosophus dicit in I. *Polit.* (ubi suprà), quòd « ratio imperat appetitivæ principatu politico, » quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi; unde Augustinus dicit super *Psalm.*, quòd « interdum præcedit intellectus, et sequitur nullus affectus; » in tantum quòd quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundùm hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quòd « scientiâ præsente non peccatur, » si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis, in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quòd homo benè agat, requiritur quòd non solùm ratio sit benè disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quòd vis appetitiva sit benè disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur à ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali : unde sicut appetitus est principium humani actûs secundùm hoc quòd participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est *recta ratio agibilium*,

qui est la règle des actes, comme l'art est la méthode des ouvrages. Lors donc que l'illustre évêque dit « que la vertu est l'art de bien vivre, » cette parole convient essentiellement à la prudence, et par participation aux autres vertus, qui sont régies par la prudence.

2° Les définitions rapportées dans l'argument, comme toutes les autres pareilles, reposent, quels qu'en soient les auteurs, sur l'opinion de Socrate, et l'on doit les expliquer d'après ce que nous venons de dire au sujet de l'art (1).

3° L'observation précédente résout la difficulté.

4° Si la raison droite, qui suit la prudence, figure dans la définition des vertus morales, ce n'est pas qu'elle forme une partie de leur essence; mais c'est qu'elle est en elle par participation, comme les dirigeant toutes.

ARTICLE III.

La distinction des vertus intellectuelles et des vertus morales divise-t-elle suffisamment la vertu?

Il paroît que la distinction des vertus intellectuelles et des vertus morales ne divise pas suffisamment la vertu. 1° La prudence tient le milieu entre les vertus intellectuelles et les vertus morales; car tandis que le Philosophe la range dans la première catégorie, la plupart la comptent parmi les quatre vertus cardinales, qui appartiennent à la dernière classe. Donc la distinction des vertus intellectuelles et des vertus morales ne divise pas suffisamment la vertu.

2° L'abstinence et la constance ne figurent point parmi les vertus intel-

rément. Dans le sens propre, il désigne la raison, la faculté qui raisonne, qui tire les conséquences des principes. Dans le sens figuré, il se prend de deux manières. D'abord il énonce le contenant pour le contenu; alors il veut dire pensée, opinion, sentiment, doctrine, maxime, preuve. Ensuite il exprime la cause pour l'effet; dans ce cas il signifie manière, façon, mesure, procédé, méthode, art, règle.

(1) La raison est dans les vertus morales, parce qu'elle les éclaire et les dirige.

---

sicut ars est *recta ratio factibilium.* Et secundùm hoc quod dicit, quòd « virtus est ars rectè vivendi, » essentialiter convenit prudentiæ; participativè autem aliis virtutibus prout secundùm prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quòd tales diffinitiones à quibuscunque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica, et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd *recta ratio*, quæ est secundùm prudentiam, ponitur in diffinitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III.

Utrùm sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem : connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI. *Ethic.*; et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infrà patebit (qu. 61). Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia et

lectuelles; puis elles ne comptent pas non plus au nombre des vertus morales, attendu qu'elles se trouvent dans l'excès des passions, bien loin d'en tenir le juste milieu. Donc la distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles n'embrasse pas toutes les vertus.

3° La foi, l'espérance et la charité sont des vertus. Or, d'une part, elles ne forment point des vertus intellectuelles, car il y en a seulement cinq, que voici : la science, la sagesse, l'intelligence, la prudence et l'art (1); d'une autre part, elles ne constituent point des vertus morales, car elles n'en remplissent point la tâche, qui est de régir et de modérer les passions. Donc il y a des vertus qui ne sont ni intellectuelles ni morales.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 1 : « Il y a deux sortes de vertus : les vertus intellectuelles et les vertus morales. »

(CONCLUSION. — Puisque la vertu humaine est une habitude qui perfectionne l'intellect ou la volonté, toute vertu est nécessairement intellectuelle ou morale, selon qu'elle regarde la première ou la seconde de ces facultés.)

La vertu humaine est une habitude qui donne la perfection nécessaire pour bien agir. Or les actes humains ont deux principes dans l'homme, ni plus ni moins : l'intellect ou la raison, puis l'appétit ou la volonté; car ces deux puissances produisent dans l'homme tout mouvement, toute action, comme l'enseigne le Philosophe : donc la vertu humaine perfec-

(1) Dans cette énumération, le roi des théologiens nomme d'abord les vertus spéculatives, ensuite les vertus pratiques : les vertus spéculatives, savoir la science, la sagesse et l'intelligence; puis les vertus pratiques, qui sont la prudence et l'art.

Le prince des philosophes suit un autre ordre; il procède par gradation, et va du parfait à l'imparfait. On distingue les choses contingentes et les choses nécessaires. Il y a deux sortes de choses contingentes : les œuvres extérieures et les actes intérieurs. Nous avons pareillement deux catégories de choses nécessaires; les conclusions et les principes. Or l'art et la prudence concernent les choses contingentes : l'art les œuvres extérieures, et la prudence les actes intérieurs. Ensuite la science, l'intelligence et la sagesse regardent les choses nécessaires : la science les conclusions et l'intelligence les principes seulement, puis la sagesse les conclusions et les principes tout à la fois. D'après cela le Philosophe pose ainsi l'énumération des vertus intellectuelles : l'art, la prudence, la science, l'intelligence et la sagesse.

---

etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales : hæ enim solùm sunt quinque, scilicet *scientia*, *sapientia*, *intellectus*, *prudentia* et *ars*, ut dictum est; nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maximè est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1, et *Ethic.*, I, in fine), « duplicem esse virtutem, hanc quidem *intellectualem*, illam autem *moralem*. »

(CONCLUSIO. — Cùm omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad benè operandum, vel secundùm intellectum, vel secundùm appetitum perficitur, quævis virtus humana est vel intellectualis quæ ad intellectum, vel moralis quæ ad appetitum spectat.)

Respondeo dicendum, quòd virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad benè operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in II. *De anima* (text. 48, etc.) : unde omnis virtus

tionne nécessairement l'une ou l'autre de ces deux puissances. Eh bien, quand la vertu perfectionne l'intellect, elle est intellectuelle; quand elle perfectionne la volonté, elle est morale : reste donc à conclure que toute vertu est intellectuelle ou morale.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsqu'on envisage la prudence dans sa nature, au point de vue de son essence, elle est une vertu intellectuelle; mais quand on la considère dans sa matière, relativement à son objet, elle se rapproche des vertus morales, car elle est la règle qui dirige les actes. Sous ce dernier rapport, on la classe parmi les vertus qui se rapportent à la volonté.

2° L'abstinence et la constance (1) ne sont point des perfections de la partie sensitive; car l'homme qui les met en pratique éprouve les attaques des passions désordonnées, ce qui n'arriveroit pas si l'habitude morale soumettoit en lui la chair à l'esprit, l'appétit à la raison. Ces deux qualités sont une perfection de la partie raisonnable, qui se roidit contre les passions pour ne pas céder à leur entraînement. Dans cette partie même, elles n'ont point toute la nature de la vertu. En effet, la vertu intellectuelle, établissant la raison dans ses vrais rapports avec les choses morales, exige le droit appétit relativement à la fin; car, autrement, l'homme n'auroit point les dispositions convenables aux principes qui servent de base aux raisonnements; or celui qui exerce l'abstinence et la constance n'a pas la droiture de l'appétit. D'un autre côté, l'opération qui procède de deux puissances ne peut être parfaite qu'autant que ces deux puissances sont perfectionnées l'une et l'autre par l'habitude qui

(1) Notre saint auteur dit « la continence et la persévérance. » On entend ordinairement par la continence la privation volontaire de toutes les voluptés charnelles, et par la persévérance la permanence dans le bien. Or ces deux choses sont des vertus proprement dites : saint Thomas nous le prouvera lui-même, IIe IIe partie, CXXXVII, 1 et CLV, 1. Dans la question présente, il donne aux mots de *continence* et de *persévérance* le sens qu'y prête Aristote, *Ethic.*, VI, 1; il désigne sous le premier la résistance aux passions qui sollicitent au plaisir, et sous le second le courage qui supporte avec résignation l'adversité, les peines, la douleur; en un mot, il entend par ces deux substantifs l'abstinence et la constance.

---

humana oportet quòd sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectûs speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis : unde relinquitur quòd omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia secundùm essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundùm materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim *recta ratio agibilium*, ut suprà dictum est (qu. 45, art. 2). Et secundùm hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quòd continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ : quod ex hoc patet quòd in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia seu perseverantia perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva quæ facit rationem se benè habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut rectè se habeat circa principia (id est fines), ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicuius

leur est propre : ainsi l'agent, quelle que soit sa perfection, ne fera point un ouvrage parfait, si l'instrument dont il se sert n'a pas la forme et la disposition requise. Supposé donc que l'appétit sensitif mû par l'intelligence n'ait point les dispositions convenables, la raison ne pourra, si grande que soit sa perfection, produire un acte parfait. Le principe de cet acte ne sera donc point une vertu. En conséquence l'abstinence des plaisirs et la constance dans l'adversité ne sont pas des vertus, mais des qualités qui sont moins que la vertu : voilà ce qu'enseigne le Philosophe.

3° La foi, l'espérance et la charité sont au-dessus des vertus humaines : elles sont des vertus de l'homme devenu participant de la grace divine.

ARTICLE IV.

La vertu morale peut-elle exister sans la vertu intellectuelle?

Il paroît que la vertu morale peut exister sous la vertu intellectuelle.

1° Cicéron dit, *Rhet.*, II, 34 : « La vertu est une habitude formant un mode de la nature et conforme à la raison. » Or la nature peut consentir au mouvement de la raison, lui être conforme, sans que la raison se trouve dans le même sujet que cette nature : on le voit clairement dans les êtres privés d'intelligence. Donc la vertu morale peut, comme mode de la nature, porter l'homme à consentir à la raison, sans que la raison de cet homme soit perfectionnée par la vertu intellectuelle.

2° La vertu intellectuelle donne le bon usage de la raison. Or souvent des hommes qui n'ont pas l'usage de la raison beaucoup développé possèdent des vertus éminentes et l'amitié de Dieu. Donc la vertu intellectuelle n'est pas nécessaire à la vertu morale.

3° La vertu morale porte au bien. Or le penchant naturel peut porter

---

agentis per instrumentum, si instrumentum non sit benè dispositum, quantumcunque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcunque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta : unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 1).

Ad tertium dicendum, quòd fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm moralis virtus possit esse sine intellectualia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quòd illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quòd aliqui in quibus non multùm viget usus rationis, sunt virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quòd virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad benè operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad benè operandum etiam

au bien sans le jugement de la raison. Donc on peut avoir la vertu morale sans la vertu intellectuelle.

Mais saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 25 : « Quand la vertu n'agit pas avec prudence, elle n'est point vertu. » Or la prudence est une vertu intellectuelle, comme nous l'avons vu précédemment. Donc la vertu moral ne peut exister sans la vertu intellectuelle.

(Conclusion. — La vertu morale peut exister indépendamment de la sagesse, de la science et de l'art, mais non sans la prudence ni sans l'intelligence.)

La vertu morale peut se passer de trois vertus intellectuelles, mais elle en réclame deux : elle peut exister indépendamment de la sagesse, de la science et de l'art; mais elle ne peut être sans la prudence ni sans l'intelligence. En premier lieu, elle ne peut être sans la prudence. La vertu morale est « une habitude élective, » c'est-à-dire qui fait une bonne élection. Or il faut deux choses pour faire une élection bonne. D'abord l'intention droite de la fin, et c'est la vertu morale qui la donne en inclinant la volonté vers le bien conforme à la raison, en d'autres termes vers la fin légitime. Ensuite il faut le choix des moyens convenables à la fin; et la raison seule rend ce choix possible, la raison qui conseille, juge et commande, c'est-à-dire la prudence et les vertus qui lui servent de compagnes. La vertu morale ne peut donc exister sans la prudence. En second lieu elle réclame, et pour cela même, l'intelligence; car cette dernière habitude intellectuelle a pour tâche de saisir, soit dans la spéculation, soit dans l'opération, les principes évidents, qui tombent sous les lumières naturelles de la perception. Ainsi, comme la droite raison suppose dans les choses spéculatives l'intelligence des premiers principes, de même la prudence, connoissance et règle des actes, la suppose dans les choses opératives.

---

absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II. *Moral.* (cap. 25 vel 33), quòd « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut suprà dictum est (qu. 57, art. 4). Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

(Conclusio. — Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus (scilicet sine sapientia, scientia et arte), non autem sine prudentia et intellectu esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est *habitus electivus*, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quòd electio sit bona, duo requiruntur : primò, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundò, ut homo rectè accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem rectè consiliantem, judicantem et præcipientem, quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut suprà dictum est (qu. 57, art. 4). Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest, et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quàm in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quæ est *recta ratio agibilium.*

Je réponds aux arguments : 1° L'inclination de la nature au bien n'implique pas l'élection dans les êtres privés d'intelligence, en sorte qu'elle n'exige pas la raison nécessairement; mais l'inclination de la vertu renferme essentiellement l'élection, si bien qu'elle ne peut être parfaite sans le perfectionnement de la raison par la vertu morale.

2° La vertu n'exige pas que la raison connoisse toutes les choses, mais seulement les actes qu'elle commande, et cette connoissance se trouve dans tous les hommes vertueux. Celui-là même qui paroît simple aux yeux du monde, parce qu'il n'a pas la souplesse et la subtilité du siècle, peut avoir la prudence selon la parole du divin Maître, *Matth.*, X, 16 : « Soyez prudents comme des serpents, et simples comme des colombes (1). »

3° L'inclination naturelle au bien forme un certain commencement de la vertu, mais il n'est pas la vertu parfaite. Au contraire, plus cette inclination est forte, plus elle offre de péril, quand elle n'est pas accompagnée de la droite raison qui fait choisir les moyens convenables : ainsi le cheval aveugle heurte d'autant plus violemment contre l'obstacle, que sa course est plus rapide et plus impétueuse (2). En conséquence, quoique la vertu morale ne soit pas la droite raison, comme Socrate le disoit à tort,

(1) Saint Jérôme dit sur cette parole : « Prudents comme des serpents, déjouant les embûches par la prudence; simples comme la colombe, évitant le mal avec simplicité. »

En quoi consiste la prudence du serpent? Les interprètes disent après saint Jérôme : Cet animal rusé, pour éviter les coups de son ennemi, cache sa tête sous les plis de son corps. Quoi! se cacher la tête pour exposer son corps à tous les coups; fermer les yeux pour rendre inutile toute résistance, tout mouvement! C'est là, certes, une singulière prudence! D'ailleurs quand le serpent se roule en replis tortueux, il va se livrer au repos; mais quand il voit le péril, il se déroule et présente la tête à son adversaire, ou il prend la fuite. Incapable de se réserver la moindre nourriture, de construire un nid, de se ménager une retraite, ce reptile est peut-être de tous les animaux le plus dépourvu d'adresse, de sagacité, d'instinct; il porte manifestement le poids de la malédiction divine. Mais dans son état primitif, il possédoit des dons précieux : « Il étoit, dit le saint Livre, *Gen.*, III, 1, le plus fin de tous les animaux que le Seigneur Dieu avoit formés sur la terre. » Nous devons remonter à l'origine des temps pour retrouver sa prudence.

(2) S'il étoit des hommes qui cherchent à se distinguer par le fracas de la vertu; si certains zélateurs se sentoient du goût à jouer le rôle de confesseur, de martyr, de héros; si des saints d'un nouveau genre ambitionnoient l'honneur d'imiter la fermeté de saint Ambroise sans songer à sa science, qu'ils n'oublient pas le cheval aveugle de saint Thomas!

Ad primum ergo dicendum, quòd inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem; sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quòd sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quòd in virtuoso non oportet quòd vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solùm quantum ad ea quæ sunt agenda secundùm virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quòd carent mundanâ astutiâ, possunt esse prudentes, secundùm illud *Matth.*, X : « Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ. »

Ad tertium dicendum, quòd naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quantò est perfectior, tantò potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem : sicut equus currens si sit cæcus, tantò fortiùs impingit et læditur, quantò fortiùs currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta (ut Socrates di-

elle est non-seulement selon la raison droite au sens des platoniciens, c'est-à-dire en ce qu'elle incline aux actes sanctionnés par cette faculté, mais elle est encore avec la raison droite, ainsi que l'enseigne Aristote.

ARTICLE V.

La vertu intellectuelle peut-elle exister sans la vertu morale?

Il paroît que la vertu intellectuelle peut exister sans la vertu morale. 1° Quand une entité en précède une autre, la perfection de la première ne dépend pas de la perfection de la seconde. Or la raison précède l'appétit sensitif, puisqu'il lui imprime le mouvement. Donc la vertu intellectuelle, perfection de la raison, ne dépend pas de la vertu morale, qui est la perfection de l'appétit; donc cette première vertu peut exister sans la seconde.

2° Les choses morales sont l'objet de la prudence, de même que les ouvrages extérieurs sont celui de l'art. Or l'art peut exister sans objet propre, par exemple dans le forgeron sans le fer. Donc la prudence peut être sans les vertus morales, et cependant elle est de toutes les vertus intellectuelles celle qui a le plus de rapport avec ces habitudes de la volonté.

3° La prudence est « une vertu qui donne de bons conseils, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VI, 4. Or tels et tels qui n'ont point la vertu morale, donnent aussi de bons conseils. Donc la prudence peut exister sans la vertu morale.

Mais si vouloir faire le mal est une chose contraire à la vertu morale, elle ne l'est point à ce qui peut exister sans cette vertu. Or il est contraire à la prudence de vouloir faire le mal. Donc la prudence ne peut exister sans la vertu morale.

---

cebat), non tamen solùm est secundùm rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundùm rationem rectam (ut platonici posuerunt), sed etiam oportet quòd sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI. *Ethic.* (prope finem).

ARTICULUS V.

Utrùm intellectualis virtus possit esse sine morali.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet à perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis; potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis; sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maximè moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est « virtus bene consiliativa, » ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 4 sive 5). Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra : velle malum facere opponitur directè virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quòd volens peccet, ut dicitur in VI. *Ethic.* (ubi supra). Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

(Conclusion. — La prudence ne peut exister sans la vertu morale, mais il faut dire le contraire des autres vertus intellectuelles.)

La sagesse, l'intelligence, la science et l'art peuvent exister sans la vertu morale; mais la prudence la réclame impérieusement, et voici pourquoi. La prudence est la connoissance et la règle qui dirige les actes non-seulement en général, mais en particulier, dans la conduite de la vie. L'application de cette règle suppose les principes sur lesquels la raison prononce; et dans les cas spéciaux, la raison juge non-seulement d'après les principes généraux, mais d'après les principes particuliers. L'homme connoît les principes généraux, soit par l'intelligence naturelle, soit aussi par telle ou telle science pratique; il sait qu'il ne doit pas faire le mal, mais cela ne lui suffit pas pour juger tous les actes de la vie. En effet ce principe universel des actes, ainsi connu par l'intelligence ou par la science, la passion le fausse souvent dans les cas particuliers : ainsi l'homme enflammé par la concupiscence juge bon l'objet de ses vœux, lors même qu'il est contraire au jugement général de la raison. De même donc que l'homme a les dispositions convenables aux principes généraux par l'intelligence naturelle ou par la science : de même il faut, pour qu'il soit bien disposé relativement aux principes particuliers des actes, c'est-à-dire à la fin, que certaines habitudes le perfectionnent et lui rendent le jugement de la fin pour ainsi dire naturel. Voilà ce que fait la vertu morale; car l'homme vertueux juge bien de la fin de la vertu, puisque « tel est l'homme, telle la fin lui paroît, » comme le dit le Philosophe. Concluons donc que la règle des actes, c'est-à-dire la prudence exige la vertu morale.

Je réponds aux arguments : 1° La raison connoît la fin avant que la volonté la désire; mais la volonté désire la fin avant que la raison dis-

---

(Conclusio. — Omnes virtutes intellectuales, prudentia excepta, sine morali virtute esse possunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam; sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem : sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licèt sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ: ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quòd perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem; virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, » ut dicitur in II. *Ethic.* Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quòd homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio secundum quod est apprehensiva finis, præcedit

cute pour choisir les moyens, ce qui appartient à la prudence. Ainsi, dans les choses spéculatives, l'intelligence des principes précède et produit les raisonnements de la raison.

2° Nous ne jugeons pas les principes des arts, comme les fins qui sont les principes des actes, bien ou mal selon les bonnes ou les mauvaises dispositions de notre volonté; mais nous les jugeons uniquement d'après leurs rapports avec la raison. L'art n'exige donc pas, de même que la prudence, le perfectionnement de la volonté par la vertu.

3° La prudence doit non-seulement donner de bons conseils, mais encore bien juger et bien commander. Il faut donc qu'il y ait là comme une sentinelle vigilante, la vertu morale pour écarter les passions qui pourroient fausser ses jugements et pervertir ses ordres.

QUESTION LIX

De la distinction des vertus morales d'après leurs rapports avec les passions.

Nous allons maintenant distinguer les vertus morales entre elles.

Et comme ces vertus se rapportent aux passions et qu'elles se distinguent d'après leur objet, nous parlerons : premièrement, de leurs rapports avec les passions; deuxièmement, de leur distinction d'après ces affections de l'ame.

On demande cinq choses sur le premier point : 1° La vertu morale est-elle une passion? 2° Peut-elle exister avec la passion? 3° Peut-elle exister

---

appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam : sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quòd principia artificialium non dijudicantur à nobis benè vel malè secundùm dispositionem appetitus nostri, sicut fines qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solùm est benè consiliativa, sed etiam benè judicativa et benè præceptiva; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium, secundùm relationem ad passiones, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundùm diversitatem passionum, oportet primò considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundò distinctionem moralium virtutum secundùm passiones.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm virtus moralis sit passio. 2° Utrùm virtus mo-

avec la tristesse? 4° Toutes les vertus morales ont-elles pour but de gouverner les passions? 5° Enfin la vertu morale peut-elle être sans passion?

ARTICLE I.

La vertu morale est-elle une passion?

Il paroît que la vertu morale est une passion. 1° Le milieu est du même genre que les extrêmes. Or la vertu morale est le milieu entre les passions. Donc la vertu morale est une passion.

2° Le vice et la vertu, formant des contraires, sont dans le même genre. Or certaines passions, comme la colère et l'envie, sont des vices. Donc il y a aussi des passions qui sont des vertus (1).

3° La commisération est une certaine passion; car elle est « la tristesse du mal d'autrui, » comme nous l'avons dit dans une question précédente. Or « Cicéron, cet orateur éloquent, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, IX, 5, ne fait aucune difficulté de donner à la commisération le nom de *vertu*. » Donc une passion peut être une vertu morale.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 4 : « Les passions ne sont ni des vertus ni des vices. »

(Conclusion. — Puisque la vertu morale, formant une habitude, n'est pas un mouvement, mais le principe du mouvement appétitif; puisque d'ailleurs elle se rapporte uniquement au bien, elle ne peut être une passion.)

La vertu morale ne peut être une passion, et cela se prouve par trois

(1) Une passion contraire correspond à la colère. Or la colère est un vice. Donc la passion contraire est une vertu, puisque les contraires appartiennent au même ordre de choses; donc il y a des passions qui sont des vertus.

Notre saint auteur dit *malitiæ* Le terme original est κακίας, méchancetés, malices; mais les versions récentes, postérieures à saint Thomas, le rendent, avec raison, par *vitia*.

---

ralis possit esse cum passione. 3° Utrùm possit cum justitia. 4° Utrùm omnis virtus moralis sit circa passiones. 5° Utrùm aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I.

Utrùm virtus moralis sit passio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim « tristitia de alienis malis, » ut suprà dictum est (qu. 35, art. 8). Hanc autem « Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem, » ut Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (cap. 5). Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in II. *Ethic.*, quòd « passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ. »

(Conclusio. — Cum virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens, cumque solum ad bonum sese habeat, impossibile est eam passionem esse.)

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis non potest esse passio, et hoc patet triplici ra-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

raisons. D'abord la passion est un mouvement de l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit dans une autre circonstance; or la vertu morale, formant une habitude, n'est pas un mouvement, mais plutôt le principe du mouvement appétitif. Ensuite les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises par elles-mêmes. Le bien et le mal de l'homme, c'est ce qui est conforme ou contraire à la raison; or les passions, considérées dans leur nature, peuvent être l'un et l'autre, car elles conviennent ou répugnent indifféremment à la raison : donc elles ne peuvent être des vertus, puisque la vertu ne se rapporte qu'au bien, comme nous l'avons vu. Enfin quand nous admettrions que telle ou telle passion concerne uniquement le bien ou le mal moral (1), on n'en seroit pas plus avancé. En effet le mouvement de la passion prise comme telle commence dans l'appétit et se termine dans la raison, puisque la raison est la règle de l'appétit; mais le mouvement de la vertu, par contre, a son principe dans la raison et son terme dans l'appétit, puisque l'appétit est mû par la raison. Voilà pourquoi le Philosophe, *Ethic.*, II, 6, définit la vertu morale « une habitude élective tenant le milieu déterminé par la raison selon le jugement de l'homme sage. »

Je réponds aux arguments : 1° La vertu n'est pas le milieu des passions par son essence, mais par son effet, en ce qu'elle constitue l'homme dans le juste milieu des affections de l'ame.

2° Qu'entendez-vous par *vice?* L'habitude qui fait commettre le mal? Alors il est manifeste que la passion n'est pas un vice (2). Entendez-vous le péché, l'acte vicieux? Dans ce cas la passion peut être un vice, comme

(1) Il est constant que certaines passions, comme la joie et l'espérance, se rapportent uniquement au bien, et que d'autres, telles que la tristesse et la crainte, concernent seulement le mal. La concession faite par notre saint auteur ne tombe donc pas sur l'objet même des passions, mais sur la qualification de cet objet. Voilà pourquoi nous avons ajouté le terme *moral*.

(2) La passion commet le mal, mais elle n'est pas une habitude.

---

tione. Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut suprà dictum est (qu. 22, art. 3); virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali; bonum enim vel malum hominis est secundùm rationem; unde passiones secundùm se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi, vel non convenire; nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est (qu. 55, art. 3). Tertio, quia dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundùm aliquem modum, tamen motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit; motus autem virtutis est è converso principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod à ratione movetur. Unde in diffinitione virtutis moralis dicitur in II. *Ethic.* (ut supra), quod est « habitus electivus in medietate consistens, determinata ratione prout sapiens determinabit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundùm suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium; si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et è contrario concurrere ad actum

aussi un acte de vertu, suivant qu'elle est contraire ou conforme à la raison.

3° Quand on dit que la compassion est une vertu, cela signifie un acte de vertu; car, dit saint Augustin à l'endroit cité dans l'objection, « la compatissance est un mouvement de l'ame conforme à la raison quand elle observe la justice, soit en donnant à l'indigence, soit en pardonnant au repentir. » Toutefois si l'on entendoit cette habitude qui nous attendrit, selon les règles de la raison, sur le malheur des autres, rien n'empêcheroit plus d'y donner le nom de *vertu*. — On en doit dire autant de toutes les passions semblables.

ARTICLE II.

La vertu morale peut-elle exister avec la passion?

Il paroît que la vertu morale ne peut exister avec la passion. 1° Le Philosophe dit, *Topic.*, IV, 8 : « L'homme doux est celui qui n'éprouve point les passions, et l'homme patient celui qui les éprouve sans en être affecté. » Or on doit dire la même chose de toutes les vertus morales. Donc ces vertus ne sont point avec les passions.

2° Selon le Philosophe, la vertu constitue une bonne habitude, qui est pour l'ame ce que la santé est pour le corps; en sorte que la vertu forme « comme la santé de l'ame, » ainsi que le dit Cicéron, *Tuscul.*, IV. Or, d'une part, les passions sont « les maladies de l'ame, » comme le dit encore le même Cicéron; d'une autre part, la santé de l'ame exclut les maladies de cette partie de notre être. Donc la vertu ne compatit point avec les passions de l'ame.

3° La vertu morale exige le bon usage de la raison, même dans les

---

virtutis, secundùm quod passio vel contrariatur rationi vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus (id est, virtutis actus) secundum quòd « motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti, » ut Augustinus dicit ibidem. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II.

Utrùm virtus moralis possit esse cum passione.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus in IV. *Topic.* (cap. 8), quòd « mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur; » et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII. *Phys.* (text. 17); unde virtus « quædam sanitas animæ » esse videtur, ut Tullius dicit in IV. *De Tuscul. quæst.* Passiones autem animæ dicuntur « morbi quidam animæ, » ut in eodem libro Tullius dicit; sanitas autem animæ non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit per-

(1) De his etiam I. part., qu. 95, art. 2, ad 2; et 2, 2, qu. 58, art. 9; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

(2) Supple ad pleniorem constructionem, *sicut sanitas est recta habitudo corporis.*

choses particulières. Or les passions paralysent et détruisent le bon usage de la raison; car le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 5 : « Les voluptés corrompent le jugement de la prudence; » et Saluste écrit ce mot, *Cont. Catil.* : « L'esprit découvre difficilement la vérité quand il est obscurci par les affections de l'ame. » Donc la vertu ne peut exister avec la passion.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 6 : « Tout dépend de la volonté de l'homme. Quand elle est perverse, les passions le sont aussi; quand elle est droite, les passions sont non-seulement irréprochables, mais dignes d'éloges. » Or la vertu morale n'exclut rien de ce qui est digne d'éloges. Donc elle n'exclut point la passion.

(Conclusion. — Si, par passion, l'on entend les affections déréglées de l'ame, elles ne peuvent être avec la vertu quand elles suivent la délibération de l'esprit et le consentement de la volonté; mais si l'on entend les mouvements de l'appétit sensitif, elles peuvent être avec la vertu quand elles sont ordonnées par la raison.)

La question qui se débat dans cet article a jeté la discorde parmi les philosophes. Comme le rapporte saint Augustin, les stoïciens disoient que les passions de l'ame ne peuvent se trouver dans le sage ou dans l'homme vertueux; mais les péripatéticiens, qui reconnoissoient Aristote pour chef, soutenoient que les passions soumises à la règle de la raison peuvent être avec la vertu morale. Cette controverse, et c'est encore l'évèque d'Hippone qui le remarque, portoit plus sur les mots que sur les choses. Comme les stoïciens ne distinguoient pas entre l'appétit intellectif et l'appétit sensitif, c'est-à-dire entre la volonté d'une part, et l'irascible et le concupiscible de l'autre, ils confondoient les passions de l'ame avec les autres affections de l'homme. Au lieu de dire, comme les péripatéti-

---

fectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones; dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.* (cap. 5 sive 6) quòd « delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ; » et Salustius dicit in *Catilinario*, quòd « non facilè verum perspicit animus, ubi illa officiunt, » scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in XIV. *De Civ. Dei* (cap. 6) : « Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus (*scilicet passionum*); si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. » Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

(Conclusio. — Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur; si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic secundum quod sunt à ratione ordinata, cum morali virtute esse possunt.)

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter stoicos et peripateticos, sicut Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (cap 4). Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente, sive virtuoso; peripatetici vero quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (ubi supra), posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundùm verba, quam secundum rerum sententias. Quia enim stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc

ciens, que les passions de l'ame sont les mouvements de l'appétit sensitif, et les autres affections les mouvements de l'appétit intellectif, de la volonté, ils appeloient *passions*, sans les distinguer d'aucune manière, toutes les affections contraires à la raison; puis ils disoient, comme le raconte saint Augustin, *De Civit. Dei.*, IX, 4, d'après Aulu-Gelle, dont voici les paroles, *Noct. attic.*, XIX, 1 : « Quand les affections désordonnées naissent après la délibération, elles ne peuvent se trouver dans le sage (ou dans l'homme vertueux); mais rien n'empêche qu'elles ne soient dans son cœur, lorsqu'elles surgissent subitement. Les imaginations (que les Grecs appellent *phantaisies*) envahissent notre esprit malgré les efforts contraires, en dépit de notre résistance; et quand elles proviennent de choses terribles, elles ébranlent nécessairement l'ame du sage; de sorte qu'il tombe peu à peu dans la crainte et dans la tristesse, car ces passions préviennent l'acte de la raison; mais il ne les approuve pas, mais il n'y donne pas son consertement (1). » Ces paroles tranchent la difficulté. Si,

(1) Voici les paroles de saint Augustin, *loc. cit.* : « Deux opinions partagent les philosophes sur ces mouvements que les Grecs appellent πάθη; quelques-uns d'entre les Latins, par exemple Cicéron, *perturbations;* d'autres, *affections*, ou selon l'expression grecque *passions.* Ces perturbations, affections ou passions ne laissent pas d'atteindre, disent quelques philosophes, l'ame du sage; mais il les apprivoise et les soumet à la raison, il les force de reconnoître la souveraineté de l'esprit qui leur impose de justes limites. Tel est le sentiment des sectateurs de Platon et d'Aristote, disciple lui-même de Platon et fondateur de l'école péripatéticienne. D'autres philosophes, les stoïciens, par exemple, défendent aux passions tout accès dans l'ame du sage; mais Cicéron prouve que, entre les philosophes du Portique et les disciples de Platon et d'Aristote, le différend est plutôt dans les mots que dans les choses; tranchant la difficulté en deux mots : Les stoïciens, dit-il, refusent le nom de biens aux avantages corporels et extérieurs; ils prétendent que le seul bien de l'homme, c'est la vertu, cet art de bien vivre, qui est tout intérieur. Les autres philosophes, sans sortir de la simplicité du langage ordinaire, ne refusent pas à ces sortes d'avantages le nom de biens, quoiqu'ils leur accordent une médiocre estime au prix de la justice et de la vertu. D'où il suit que, de part et d'autre, sous les expressions d'avantages et de biens, le jugement est le même, et les stoïciens ne raffinent que sur les mots. »

L'illustre docteur analyse ensuite les paroles qu'on a lues dans le passage d'Aulu-Gelle; puis il continue : « S'il en est ainsi, il n'y a pas, ou il y a peu de différence entre l'opinion des stoïciens et celle des autres philosophes relativement aux passions ou perturbations de l'ame : tous leur interdisent l'empire sur la raison du sage. Seulement les stoïciens prétendent qu'elles ne peuvent l'atteindre, c'est-à-dire voiler sa sagesse d'aucune erreur, ni flétrir sa vertu d'aucune souillure. Cependant elles vont jusqu'à lui, quoique sans troubler la sérénité de son ame, dans ces circonstances qu'ils appellent avantages ou inconvénients, seulement pour éviter les noms de biens et de maux. »

---

passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quòd passiones animæ sint motus appetitus sensitivi, aliæ vero affectiones quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes, « quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente (*seu virtuoso*) esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in sapiente (*seu virtuoso*) potest accidere, eo quod animi visa (quæ appellant *phantasias*) non est in potestate nostra utrùm aliquando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec ideo tamen approbat ista, eisque consentit, » ut Augustinus narrat in IX. *De Civ. Dei* ab Aulo Gellio dictum (lib. 19, cap. 1). Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in

par passion, on entend les affections désordonnées de l'ame, elles ne peuvent être, comme l'enseignent les stoïciens, dans le cœur vertueux; mais si l'on entend tous les mouvements de l'appétit sensitif, elles compatissent avec la vertu quand elles sont réglées par la raison. De là cette parole d'Aristote, *Ethic.*, II, 3 : « Quelques philosophes ont tort de définir la vertu, purement et simplement, l'impassibilité et le repos; ils devroient ajouter un déterminatif, disant : Le repos loin des passions qui n'existent pas comme et quand elles devroient exister. »

Je réponds aux arguments : 1° Quand il rapporte l'exemple cité précédemment, comme beaucoup d'autres qui se trouvent dans ses ouvrages, le chef des péripatéticiens ne parle pas selon son propre sentiment, mais d'après celui des autres philosophes; il exprime nommément, dans le passage objecté, l'opinion des stoïciens, qui écartoient toute passion de la vertu. Il réfute cette opinion dans la parole que nous lisions à l'instant même, disant : « La vertu n'est pas l'impassibilité. » On pourroit répondre aussi que dans ce mot : « L'homme doux est celui qui n'éprouve pas les passions, » il s'agit des passions désordonnées (1).

2° Le Philosophe romain prononce, dans les *Tusculanes*, plusieurs paroles semblables à celle qu'on nous oppose; mais le mot *passion* désigne, là, les affections déréglées de l'ame. Voilà tout.

3° Quand la passion prévient l'acte de l'intelligence, qu'elle asservit l'ame et conquiert l'assentiment de la volonté, elle entrave le conseil et le jugement de la raison; mais elle favorise l'exécution de ses ordres, quand elle vient après la promulgation de la sentence.

(1) Le Philosophe dit formellement, *Ethic.*, IV, 11 : « L'homme doux et paisible s'irrite comme et quand il faut. »

---

virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt; si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt à ratione ordinatæ. Unde Aristoteles dicit in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), quod « non bene quidam determinant virtutes *impassibilitates quasdam et quietes*, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt quietes à passionibus, quæ sunt ut non oportet et quando non oportet. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris Logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio stoicorum quod virtutes essent sine passionibus animæ; quam Philosophus excludit in II. *Ethic.* (ut supra), dicens « virtutes non esse impassibilitates. » Potest tamen dici quòd cum dicitur quòd « mitis non patitur, » intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in libro *De Tuscul. quæst.*, procedunt de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quòd passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICLE III.

La vertu morale peut-elle exister avec la tristesse?

Il paroît que la vertu ne peut exister avec la tristesse. 1° Les vertus sont l'effet de la sagesse; car l'Esprit saint dit de cette préceptrice de l'homme, *Sag.*, VIII, 7 : « Elle enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force. » Or « sa conversation n'a point d'amertume, » comme le dit encore le saint Livre, *ibid.*, 16. Donc les vertus n'existent pas avec la tristesse.

2° La tristesse empêche l'action, comme on le voit dans le Philosophe. Or c'est une chose contraire à la vertu que d'empêcher la bonne action. Donc la tristesse est contraire à la vertu.

3° La tristesse est une certaine maladie de l'ame, comme s'exprime Cicéron. Or la maladie de l'ame est contraire à la vertu, qui en forme la santé. Donc la tristesse est contraire à la vertu, donc elle ne peut exister avec elle.

Mais Jésus-Christ possédoit la vertu parfaite. Or son cœur adorable éprouva la tristesse; car il dit lui-même au jardin des Oliviers, *Matth.*, XXVI, 38 : « Mon ame est triste jusqu'à la mort. » Donc la tristesse n'est pas incompatible avec la vertu.

(Conclusion. — Puisque la vertu consiste dans la conformité de l'ame avec la raison, la tristesse des choses qui répugnent à la raison peut et doit être avec la vertu; mais la tristesse des choses qui conviennent à la raison n'est pas compatible avec la vertu.)

Comme le rapporte l'évêque d'Hippone, les stoïciens substituoient, dans le sage, trois *eupathies*, c'est-à-dire trois passions bonnes à trois des

---

ARTICULUS III.

Utrùm virtus moralis possit esse cum tristitia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet (*scilicet divina sapientia*) prudentiam et virtutem. » Sed « sapientiæ convictus non habet amaritudinem, » ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in VII. et X. *Ethic.* Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animæ ægritudo, ut Tullius eam vocat in lib. *De Tuscul. quæst.* (ubi supra). Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est, quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur *Matth.*, XVI : « Tristis est anima mea usque ad mortem. » Ergo tristitia potest esse cum virtute.

(Conclusio. — Cum secundum virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his quæ rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse; sed tristitiam de his quæ virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XIV. *De Civ. Dei* (cap. 8), stoici voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis esse tres *eupathias*, id est, tres *bonas passiones*; pro cupiditate scilicet *voluntatem*,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 38, art. 9; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ad 5.

grandes perturbations de l'ame, remplaçant le desir par la volonté, la joie par le contentement et la crainte par la précaution; puis ils posoient en dogme que la tristesse ne peut être dans le cœur vertueux, pour deux raisons (1).

Nos Philosophes disoient en premier lieu : La tristesse a pour objet et pour cause un mal qui nous est arrivé. Or aucun mal ne peut arriver au sage : comme le seul bien de l'homme est la vertu, puisque les avantages corporels ne sont pas des biens pour lui, de même son unique mal est le déshonnête, qui ne peut être dans le cœur juste et vertueux. Cette doctrine ne supporte pas le moindre examen. Puisque l'homme est composé d'un corps et d'une ame, ce qui concourt à conserver en lui le bien-être et la vie corporelle est non pas un bien parfait,

(1) Dans le langage de plusieurs anciens philosophes, les quatre grandes perturbations de l'ame sont la joie et le désir, la tristesse et la crainte : la joie et le désir qui ont pour objet, l'une le bien présent et l'autre le bien futur; la tristesse et la crainte qui concernent, la première le mal présent et la seconde le mal futur. Eh bien, les stoïciens, qui étoient comme les jansénistes du paganisme, vouloient remplacer la joie par le contentement, le désir par la volonté et la crainte par la précaution; puis ils prétendoient que le juste est au-dessus de la tristesse.

Après avoir exposé cette doctrine, saint Augustin la réfute par plusieurs passages de l'Ecriture; puis il continue, *De Civit. Dei*, XIV, 8 : « Lorsque le Seigneur, sous la forme de l'esclave, sauf le péché, a daigné vivre de la vie humaine, il a fait des affections l'usage qu'il a jugé nécessaire. Si le corps et l'ame humaine sont une vérité en lui, la sensibilité humaine en lui n'est pas un mensonge. Lors donc que la dureté des Juifs le pénètre d'une tristesse mêlée d'indignation, lorsqu'il dit : « Je m'en réjouis à cause de vous, afin que vous croyiez ; » lorsque, prêt à ressusciter Lazare, il répand des larmes; lorsqu'il désire ardemment de faire la pâque avec ses disciples; lorsqu'aux approches de sa passion son ame est triste et saisie de crainte, tout cela n'est pas un récit de faits imaginaires; mais le Juste par excellence, la sainteté même a éprouvé tous ces sentiments, la crainte et la tristesse, le désir et la joie.

Reconnoissons donc que ces affections sont l'apanage nécessaire de la justice terrestre, la sainteté consommée dans le ciel en est seule exempte. Parfois l'émotion, non d'une cupidité coupable, mais d'une louable charité, nous arrache des larmes involontaires; et l'insensibilité absolue est un défaut de justice. L'Apôtre blâme et maudit l'homme sans affection Le Psalmiste condamne aussi ceux dont il dit : « J'ai attendu quelqu'un pour partager ma tristesse, et personne n'est venu. » Dans le séjour de misère où nous sommes, rester inaccessible à tout sentiment de douleur, c'est, comme le remarque un des sages mêmes du siècle, un état que l'on ne sauroit acheter qu'au prix d'une merveilleuse stupidité de l'ame et du corps. Si l'ἀπάθεια, l'apathie, l'impassibilité des Grecs écarte uniquement les affections qui s'élèvent contre la raison et troublent l'esprit, elle est une chose bonne et désirable, mais elle n'appartient pas à cette vie. « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, écrit l'auteur inspiré, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est point en nous; » c'est assez maintenant de vivre sans crime; celui qui se croit pur éloigne de lui, non la faute, mais le pardon, et l'apathie des stoïciens n'existera que du moment où le péché sera banni d'au milieu des hommes. Si, au contraire, cette apathie exclut tout sentiment, toute affection de l'ame, qui ne voit qu'elle est pire que tous les vices? »

---

pro lætitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione.

Primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit; nullum autem malum existimant posse accidere sapienti; crediderunt enim quod sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt, ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia

puisqu'on peut en abuser, mais un certain bien; le sage peut donc éprouver le mal contraire, et s'en affliger modérément. Et s'il n'a point de péché grave dans sa conscience, nul ne traverse la vie sans commettre des fautes légères; d'où cette parole du disciple bien-aimé, I. *Jean*, I, 8 : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes. » D'ailleurs s'il n'avoit point de faute à se reprocher aujourd'hui, le juste n'en a-t-il point commis dans sa vie passée? Voilà donc un juste sujet d'affliction pour son cœur, selon ce que dit saint Paul, II. *Cor.*, VII, 10 : « La tristesse qui est selon Dieu opère pour le salut une pénitence stable. » Enfin, par un sentiment louable, il peut s'affliger des péchés des autres. La vertu morale ne repousse donc pas la tristesse, pas plus que les autres passions modérées par la raison.

Les stoïciens disoient en second lieu : La tristesse a pour objet le mal présent, et la crainte le mal futur; puis la joie concerne le bien présent, et le désir le bien futur. Or la vertu n'interdit à l'homme ni de jouir du bien qu'il possède ni de désirer celui qu'il n'a pas, elle lui permet aussi de fuir et de repousser le mal futur; mais elle lui défend, comme une chose contraire à la raison, de soumettre son ame au mal présent en s'en affligeant. La tristesse ne peut donc exister avec la vertu. Cela n'est pas moins déraisonnable que ce qu'on nous disoit tout à l'heure. Comme nous l'avons vu dans le précédent article, il est un mal qui peut atteindre l'homme vertueux; et comme la raison déteste ce mal, l'appétit sensitif marche sur les pas de la raison quand il s'en afflige, avec modération toutefois, selon le jugement de la dominatrice de nos actes. Or la vertu consiste précisément, comme nous le savons, dans la conformité de l'appétit sensitif avec la raison. Il appartient donc à la vertu de s'attrister, modérément sans doute, dans les choses qui commandent la tristesse : c'est là ce qu'enseigne le Philosophe. Cette tristesse aide puissamment la

---

eo potest homo malè uti; unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I. *Joan.*, I. : « Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. » Tertio, quia virtuosus etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit, et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud II. *ad Cor.*, II : « Quæ secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. » Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat; sed quod malo præsenti animus hominis substernatur, (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est (art. 2). Quod quidem malum ratio detestatur; unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderatè tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1). Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderatè in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3 et sequentibus).

fuite du mal : car de même que la joie fait rechercher plus ardemment le bien, de même la tristesse fait éviter le mal avec plus de vigilance et plus de courage. Ainsi la vertu ne peut être avec la tristesse des choses qui lui conviennent, car elle se réjouit de ses biens ; mais elle compatit fort bien avec la tristesse modérée des choses qui lui répugnent.

Je réponds aux arguments : 1° La parole objectée prouve que le sage ne s'afflige pas de la sagesse ; mais cela n'empêche pas qu'il ne s'afflige des obstacles qui la contrarient dans ses actes. Si les bienheureux n'éprouvent pas l'affliction de l'esprit, c'est qu'ils ne rencontrent aucun obstacle à la sagesse.

2° La tristesse entrave l'action qui nous afflige ; mais elle aide celle qui doit nous délivrer de l'affliction.

3° La tristesse immodérée est une maladie de l'ame, nous le disons tout les premiers ; mais la tristesse modérée est une habitude bonne, conforme à la condition de la vie présente.

ARTICLE IV.

Toutes les vertus morales ont-elles pour but de gouverner les passions?

Il paroît que toutes les vertus morales ont pour but de gouverner les passions. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 2 : « La vertu morale concerne le plaisir et la tristesse. » Or la tristesse et le plaisir sont des passions, comme nous l'avons vu précédemment. Donc toutes les vertus morales ont pour but de gouverner les passions.

2° Le sujet des vertus morales, c'est la partie raisonnable par participation, comme l'enseigne Aristote. Or cette partie de notre être est précisément, comme nous l'avons dit, celle qui sert de siége aux passions. Donc les vertus morales ont les passions pour objet.

Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala ; sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur ; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur ; tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quòd tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adjuvat ad ea promptius exequenda, per quæ tristitia vitatur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animæ ægritudo ; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet, secundum statum præsentis vitæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnis virtus moralis sit circa passiones.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quòd « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est (qu. 31 et 35, art. 1). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in I. *Ethic.* Sed hujusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (qu. 22, art. 3). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 4.

3° On trouve une passion dans toutes les vertus morales. Donc, ou toutes les vertus se rapportent aux passions, ou aucune ne s'y rapporte. Or il est des vertus, comme la tempérance et la force, qui se rapportent manifestement aux passions. Donc toutes les vertus se rapportent aux passions comme à leur objet.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 1 : « La justice (qui est une vertu morale) n'a pas les passions pour objet. »

(CONCLUSION. — Puisque les vertus morales ordonnent et modèrent, les unes les passions de l'appétit sensitif, les autres les opérations de l'appétit intellectif, de la volonté, elles n'ont pas toutes pour objet les passions, mais il en est qui règlent les opérations.)

D'une part, les vertus morales perfectionnent la partie appétitive de l'ame en la subordonnant, en la dirigeant, en la disposant au bien de la raison comme à son objet : d'une autre part, le bien de la raison est tout ce qui est ordonné, modéré par cette faculté directrice des actes : les vertus morales ont donc pour objet tout ce que la raison sanctionne, gouverne et pondère pour ainsi dire. Or la raison ne dirige pas seulement les passions de l'appétit sensitif, mais elle règle aussi les actions de l'appétit intellectif, de la volonté, qui ne renferme aucune passion. Donc les vertus morales n'ont pas toutes pour objet les passions de l'ame; mais elles concernent les unes les passions, les autres les opérations.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les vertus morales ne concernent pas le plaisir et la tristesse comme leur objet propre, mais plusieurs les regardent comme des affections qui se rattachent à leurs actes; car l'homme vertueux se réjouit du bien qu'il opère, et s'afflige du mal qu'il commet. C'est de là que le Philosophe dit, immédiatement après la parole objectée : « Puisque, d'une part, les vertus concernent les actes et les passions; puisque, d'un autre côté, le plaisir et la tristesse suivent les

---

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, sicut dicitur in III. *Ethic.* Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est, quòd « justitia (quæ est virtus moralis) non est circa passiones, » ut dicitur in V. *Ethic.*

(CONCLUSIO. — Cum virtutum moralium quædam ipsas passiones seu motus appetitus sensitivi ordinent et moderentur, quædam ipsas voluntatis (quæ passionis subjectum non est) operationes, certum est non omnem virtutem moralem circa passiones esse.)

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis; est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum; unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est (qu. 21 et 25, art. 3). Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad proprium actum; omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba subdit, quod « si virtutes sunt circa actus et passiones, omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et

passions et les actes, il s'ensuit que les vertus se rapportent au plaisir et à la tristesse; » elles s'y rapportent comme à quelque chose qui vient à leur suite.

2° Les parties raisonnables par participation comprennent, non-seulement l'appétit sensitif qui est le sujet des passions, mais encore la volonté qui n'en renferme aucune.

3° Certaines vertus morales ont pour but de régler les passions, mais d'autres doivent remplir des fonctions différentes. On ne peut donc les ranger toutes sur la même ligne : c'est ce que nous allons voir tout de suite.

ARTICLE V.

La vertu morale peut-elle être sans passion?

Il paroît que la vertu morale peut être sans passion. 1° Plus la vertu morale est parfaite, plus elle surpasse et domine les passions. Donc la vertu morale est sans passion dans son état parfait.

2° La perfection des choses se trouve dans l'éloignement de leur contraire, et de ce qui les en rapproche. Or les passions tendent à rapprocher la vertu de son contraire, du péché, et c'est là ce qui a fait écrire ce mot, *Rom.*, VII, 5 : « Les passions des péchés (1). » Donc la vertu parfaite exclut toute passion.

3° La vertu rend l'homme semblable à Dieu, comme le montre saint Augustin. Or Dieu fait toute chose sans passion. Donc la vertu parfaite est pure de toute passion.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 8 : « Le juste se réjouit des œuvres

(1) « Lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés suscitées par la loi opéroient dans nos membres, en sorte qu'ils portoient des fruits pour la mort. »

---

tristitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias, » scilicet, sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quòd rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut propria materia; in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infrà ostendetur.

ARTICULUS V.

Utrùm aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo *esse* est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum à suo contrario et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariatur; unde *Rom.*, VII, nominantur *passiones peccatorum.* Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in libro *De mor. Eccl.* Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est, quòd « nullus est justus qui non gaudet justa operatione, » ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 9 vel 8). Sed gaudium est

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 2.

de justice. » Or la joie est une passion. Donc la justice, et moins encore les autres vertus, n'est pas sans passion.

(Conclusion. — Les vertus morales sont avec ou sans les passions, suivant qu'elles ont pour objet ces passions mêmes ou les opérations.)

Si, par *passions*, l'on entend, comme les stoïciens, les affections déréglées de l'ame, il est manifeste que les vertus parfaites ne sont point avec elles; mais si l'on entend tous les mouvements de l'appétit sensitif, il n'est pas moins clair que les vertus morales chargées de diriger les passions ne sont point sans elles. En effet, si ces vertus repoussoient tout penchant, toute inclination, toute tendance, elles ôteroient à l'appétit sensitif son ressort et son mouvement : mais il n'appartient pas à la vertu, bien s'en faut, de priver les puissances soumises à la raison de leurs actes; elle veut, au contraire, qu'elles remplissent leurs fonctions selon les ordres de leur souveraine; comme elle détermine les membres du corps aux œuvres qui leur conviennent, de même elle dispose l'appétit sensitif à ses mouvements légitimes. Quant aux vertus qui ont les opérations pour objet et pour sphère d'activité, elles peuvent être sans les passions : telle est la justice, qui dirige la volonté dans ses actes. Cependant les œuvres de justice font naître la joie. Tant que cette joie reste dans la volonté, elle n'est pas une passion; mais quand elle s'accroît, s'élargit et s'élève par la perfection de la justice, elle se répand sur la partie sensible de l'ame, car les puissances inférieures suivent le mouvement des puissances supérieures; de sorte que plus la justice est parfaite, plus elle produit la passion en portant de proche en proche le bonheur et la joie dans tout notre être.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu surmonte les passions désordonnées, et produit les passions modérées : voilà tout.

---

passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliæ virtutes.

(Conclusio. — Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus, aliæ non possunt.)

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus *inordinatas affectiones* (sicut stoici posuerunt), sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus; si vero passiones dicamus *omnes motus appetitus sensitivi*, sic planum est quod virtutes morales quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum; non autem ad virtutem pertinet quòd ea quæ sunt subjecta rationi, à propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis proprios actus agendo; unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (qu. 18, art. 2; qu. 24, art. 3; qu. 58, art. 2), et sic per redundantiam hujusmodi quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad tertium dicendum, quòd virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

2° Les passions déréglées portent au péché, mais non les passions soumises à la règle de la raison.

3° Le bien des êtres est proportionné à la condition de leur nature. Or Dieu et les anges n'ont pas, comme l'homme, l'appétit sensitif. En conséquence, la bonne opération de Dieu et des anges est indépendante de toute passion et de toute action corporelle; mais la bonne opération de l'homme implique la passion et le ministère du corps.

QUESTION LX.

De la distinction des vertus morales entre elles.

Nous passons au sujet dont on vient de lire le titre.

On demande cinq choses : 1° N'y a-t-il qu'une seule vertu morale? 2° Les vertus morales qui dirigent les actions se distinguent-elles de celles qui ont les passions pour objet? 3° Une seule vertu morale dirige-t-elle toutes les actions? 4° Plusieurs vertus morales dirigent-elles les diverses passions? 5° Enfin les vertus morales se distinguent-elles d'après les objets des passions?

ARTICLE I.

N'y a-t-il qu'une seule vertu morale?

Il paroît qu'il n'y a qu'une seule vertu morale. 1° Comme, dans les actes humains, la direction appartient à la raison qui est le sujet des

---

Ad secundum dicendum, quòd passiones inordinatæ inducunt ad peccandum; non autem, si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quòd bonum in unoquoque consideratur secundùm conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus sicut in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

QUÆSTIO LX.

De virtutum moralium ab invicem distinctione, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm sit tantùm una virtus moralis. 2° Utrùm distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passiones. 3° Utrùm circa operationes sit una tantùm moralis virtus. 4° Utrùm circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes. 5° Utrùm virtutes morales distinguantur secundùm diversa objecta passionum.

ARTICULUS I.

Utrùm sit una tantùm virtus moralis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd sit una tantùm moralis virtus. Sicut enim in

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

vertus intellectuelles, ainsi l'inclination revient à la faculté appétitive qui renferme les vertus morales (1). Or une seule vertu intellectelle, la prudence, est chargée de la direction dans tous les actes humains. Donc il n'y a non plus qu'une vertu morale pour opérer l'inclination.

2° Les habitudes ne se distinguent point par la matière, mais par la forme perceptible de leurs objets. Or les vertus morales ne concernent le bien que dans une seule forme, dans sa conformité avec la raison. Donc la vertu morale est une.

3° Les choses morales reçoivent l'espèce de la fin, comme nous l'avons dit ailleurs. Or toutes les vertus morales n'ont qu'une fin commune, la félicité; mais elles ont un nombre infini de fins propres et prochaines, sans qu'elles forment elles-mêmes un nombre infini (2). Donc il n'y a qu'une seule vertu morale.

Mais la même habitude, la même vertu ne sauroit être dans plusieurs puissances diverses, comme nous l'avons vu précédemment. Or le sujet des vertus morales, c'est la partie appétitive, qui renferme différentes puissances. Donc il y a nécessairement plus d'une vertu morale.

(Conclusion. — Puisque les vertus morales se rapportent au bien appétible qui renferme plusieurs espèces, elles se diversifient spécifiquement par la diversité de leurs objets.)

Comme nous l'avons vu dans les questions précédentes, les vertus morales sont des habitudes de la partie appétitive; puis les habitudes se distinguent, spécifiquement, selon la distinction de leurs objets. Les

(1) Nous savons que la raison, prise dans le sens large, pour l'intellect, renferme la sagesse, l'intelligence, la science, la prudence et l'art. La faculté appétitive contient, par exemple, la tempérance dans le concupiscible et la force dans l'irascible.

(2) Si les vertus morales se distinguoient d'après leurs fins propres et prochaines, elles formeroient un nombre infini. Donc elles suivent leur fin commune, qui est une; donc elles se réunissent toutes dans une seule.

---

actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantùm est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundùm materialia objecta, sed secundùm formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quòd sit una tantùm moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est (qu. 1, art. 3). Sed finis omnium virtutum moralium communis, est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti, non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quòd sit una tantùm.

Sed contra est, quòd unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut suprà dictum est (qu. 58, art. 2). Sed subjectum virtutum moralium est pars appositiva animæ quæ per diversas potentias distinguitur, ut in 1. dictum est. Ergo non potest esse una tantùm virtus moralis.

(Conclusio. — Cùm appetitiva potentia (ad quam moralis virtus pertinet) objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantùm est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 58, art. 1), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis; habitus autem specie differunt secundùm speciales differentias

(1) Ubi et nominatim *una virtus*, non unus tantùm generatim habitus exprimitur.

objets de l'appétit, comme ceux de toute autre faculté, se diversifient eux-mêmes, toujours sous le rapport de l'espèce, par la diversité de la forme qu'ils tiennent de la cause. Il faut remarquer ici que la forme est reçue de deux manières. D'abord la matière reçoit la forme avec la nature de l'agent dans les productions univoques; alors quand l'agent est un dans l'espèce, la matière reçoit une forme spécifiquement une : ainsi tout ce que le feu produit univoquement, par la communication de sa nature, appartient à la même espèce, à celle du feu. Ensuite la matière ne reçoit pas la forme avec la nature de l'agent dans les productions équivoques, comme lorsque l'animalcule est produit par le soleil; alors les formes reçues du même agent dans la matière n'appartiennent pas à la même espèce, mais elles se diversifient selon la diverse portion de matière soumise à l'action productrice : ainsi les animalcules engendrés par la même influence du soleil se distinguent spécifiquement. Or, dans les actes humains, que voyons-nous? La raison ordonne et meut, puis la faculté appétitive est mûe et ordonnée; mais l'appétit ne reçoit point la forme de la raison d'une manière univoque, avec sa nature : car elle ne devient pas raisonnable par essence, mais par participation, comme le dit le Philosophe. Les objets de l'appétit sont donc constitués par le mouvement de la raison dans des espèces diverses selon les divers rapports qu'ils ont avec la raison; donc toutes les vertus morales n'appartiennent pas à la même espèce, mais à des espèces différentes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le bien de la raison, c'est le vrai; eh bien, le vrai présente la même forme dans toutes les choses morales, dans les actions contingentes; une seule vertu, la prudence suffit donc

(1) Nous avons expliqué les termes *univoques* et *équivoques* dans le premier volume de la *Somme*, et même dans la traduction de cet article.

Au reste, ce qu'on vient de lire peut se résumer ainsi. Quand la cause communique sa

---

objectorum, ut suprà dictum est (qu. 54, art. 2). Species autem objecti appetibilis sicut et cujuslibet rei attenditur secundùm formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum quòd materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundùm eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quòd si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei : sicut ab igne non generatur univocè nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando verò materia recipit formam ab agente non secundùm eamdem rationem prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur à sole; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei, sed diversificantur secundùm diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum [illegible] actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundùm diversam proportionem materiæ. Manifestum est autem quòd in moralibus ratio est sicut imperans et movens, vis autem appetitiva sicut imperata et mota; non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univocè, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I. *Ethic.* (prope finem). Unde appetibilia secundùm motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundùm quòd diversimodè se habent ad rationem : et ita sequitur quòd virtutes morales sint diversæ secundùm speciem, et non una tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum rationis est *verum;* est autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus quæ sunt contingentia agibilia; unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus

pour nous diriger dans ce domaine. Mais l'objet de la faculté appétitive est formé par le bien; or la forme perceptible du bien se diversifie selon ses divers rapports avec la raison.

2° La forme perceptive de l'objet est une dans le genre par l'unité de l'agent; mais elle se diversifie dans l'espèce, comme nous l'avons dit, par la diversité des habitudes qui la reçoivent.

3° Les choses morales, c'est-à-dire les actes humains ne reçoivent pas l'espèce de leur fin dernière, mais de leurs fins prochaines. Or si ces fins sont infinies numériquement, elles sont limitées dans l'espèce.

ARTICLE II.

Les vertus morales qui dirigent les actions se distinguent-elles de celles qui ont les passions pour objet?

Il paroît que les vertus morales qui dirigent les actions ne se distinguent pas de celles qui ont les passions pour objet. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 2 : « La vertu morale concerne le plaisir et la tristesse, faisant toujours le plus grand bien. » Or, d'une part, le plaisir et la tristesse sont des passions; d'une autre part, faire le plus grand bien c'est une action. Donc les vertus morales concernent toutes, indifféremment, les actions et les passions.

2° Les passions sont les principes des actes extérieurs. Si donc certaines vertus dirigent les passions, elles gouvernent les actions par cela même. Donc les vertus morales concernent les actions tout ensemble et les passions.

nature à l'effet, comme le père à l'enfant, toutes les choses qu'elle produit appartiennent à la même espèce par la raison bien simple qu'elles ont toutes la même essence. Mais quand la cause ne transmet point sa nature à l'effet, les choses qu'elle produit diffèrent d'espèces selon la matière : il suffit d'ouvrir les yeux pour en voir la preuve. Or la raison n'imprime pas sa nature aux objets qu'elle sanctionne, qu'elle détermine, qu'elle ordonne : donc ces objets ne sont point renfermés dans la même espèce; donc les vertus qui s'y rapportent se distinguent aussi spécifiquement les unes des autres.

Quant aux générations équivoques, nous en avons parlé dans le deuxième volume.

---

est diversa ratio secundùm diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quòd illud formale est unum genere propter unitatem agentis; sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd moralia non habent speciem à fine ultimo, sed à finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II.

Utrùm virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones.

Ad secundum sic procedi r (1). Videtur quòd virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quòd quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quod « virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. » Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut suprà dictum est (qu. 31 et qu. 35, art. 1). Ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quòd etiam per consequens rectificent operationes; eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

(1) De his etiam qu. 1, de virtut., art. 13, in corp.

3° Les actes extérieurs impliquent les mouvements, bons ou mauvais, de l'appétit sensitif. Or les mouvements de l'appétit sensitif sont des passions. Donc toutes les vertus qui se rapportent aux opérations concernent aussi les passions.

Mais le Philosophe fait gouverner les actions par la justice; puis il charge la tempérance, la force et la douceur du soin de modérer les passions.

(Conclusion. — Toutes les vertus morales concernent les actions et les passions, quand on les envisage comme leurs effets ; mais les unes se rapportent aux actions, les autres aux passions, quand on considère ces deux choses comme leurs objets.)

On peut concevoir l'action et la passion, relativement aux vertus, sous deux idées. D'abord comme leurs effets : sous ce point de vue, toutes les vertus morales renferment dans leur sphère certaines actions qu'elles produisent, puis certaines passions, la joie et la tristesse, qu'elles appellent à l'existence. Ensuite comme leurs objets : sous ce rapport, les vertus morales se rapportent les unes aux actions, les autres aux passions : voici pourquoi. Il y a des actions qui sont bonnes en elles-mêmes, indépendamment des affections de l'agent, parce qu'elles reçoivent leur caractère des rapports qu'elles ont au prochain : ainsi l'achat, la vente et les autres actes qui concernent les droits des autres. Il faut donc qu'il y ait une vertu chargée de diriger les actions mêmes ; et voilà pourquoi la justice, avec ses parties (1), les regarde comme son propre objet. D'autres

(1) Comme nous le verrons dans l'article suivant, les parties de la justice sont la religion, la piété et la reconnoissance.

---

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitûs sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est, quòd Philosophus (1) ponit justitiam circa operationes, temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem circa passiones quasdam.

(Conclusio. — Tametsi aliqua sint ex moralibus virtutibus circa operationes et passiones, ut earum productivæ; quæ tamen circa operationes sunt, ab his quæ circa passiones versantur, secundum objectorum diversitatem distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo sicut effectus : et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam quæ sunt passiones, ut suprà dictum est (qu. 59, art. 4, ad 1). Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est : et secundùm hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cujus ratio est : quia *bonum* et *malum* in quibusdam operationibus attenditur secundùm seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundùm rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quòd aliqua sit virtus directiva operationum secundùm seipsas; sicut emptio et venditio, et hujusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum : et propter hoc justitia et partes ejus

(1) Quantum ad justitiam quidem, *Ethic.*, V, cap. 1, ut et cap. 4, græco-lat., vel in antiquis 4, sicut jam superiùs notatum est; sed quantum ad alias virtutes hîc subjunctas, temperantiam, fortitudinem et mansuetudinem; *Ethic.*, II, cap. 7, græco-lat., vel cap. 8 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 8; *Ethic.*, III, cap. 9, græco-lat., vel cap. 14 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 14; *Ethic.*, IV, cap. 11, græco-lat., vel cap. 13 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 13,

actions ne sont pas bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais dans leurs rapports avec l'agent, parce qu'elles empruntent leur caractère aux sentiments de l'homme. Il faut donc aussi que certaines vertus modèrent les affections intérieures, qu'on appelle passions; et telle est la fonction que remplissent la tempérance, la force, la douceur et les habitudes semblables. Ajoutons que les actes de la première catégorie, ceux qui se rapportent au prochain, peuvent aussi blesser la vertu par le désordre de la passion. Quand ils pèchent dans leurs rapports avec le terme extérieur, ils violent la justice; quand ils sont viciés dans leurs rapports avec les passions intérieures, ils offensent une autre vertu : ainsi l'homme qui frappe avec colère, transgresse la justice en portant des coups injustes, puis il manque à la douceur en se livrant aux accès de la colère.

Ces réflexions donnent la réponse aux arguments. La première objection considère les actes comme l'effet de la vertu. Les deux dernières supposent que toutes les vertus dirigent également les actions et les passions; mais nous avons vu qu'elles se partagent cette double tâche.

ARTICLE III.

Une seule vertu morale dirige-t-elle toutes les actions?

Il paroît qu'une seule vertu morale dirige toutes les actions. 1° La rectitude de tous les actes extérieurs revient à la justice. Or la justice ne forme qu'une seule vertu. Donc une seule vertu dirige toutes les actions.

2° Les actions qui semblent le plus différer les unes des autres, sont

---

propriè sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam verò operationibus bonum et malum attenditur solùm secundùm commensurationem ad operantem; et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundùm quòd homo bene vel malè afficitur circa hujusmodi. Et propter hoc oportet quòd virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones; sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quòd in operationibus quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem; et tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ; in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis : sicut cùm propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia; in immoderantia verò iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundùm quòd est effectus virtutis. Aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quòd ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædictâ.

ARTICULUS III.

Utrùm circa operationes sit tantùm una virtus moralis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sit una tantùm virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maximè differentes

respectivè; ut et in *Magnis Moralibus*, quoad fortitudinem, lib. I, cap. 21, quòd sit circa timores et audacias; quoad temperantiam, cap. 22, quòd sit circa voluptates et tristitias; quoad mansuetudinem, cap. 23, quòd sit circa iracundiam et insensibilitatem, etc.

celles qui se rapportent au bien particulier et celles qui se rapportent au bien général. Or cette différence n'amène aucune distinction dans les vertus; car le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 1 : « La justice légale qui règle les rapports des actes au bien général ne diffère point, si ce n'est rationnellement, de la vertu qui fixe les rapports des mêmes actes au bien particulier. » Donc la diversité des actes ne produit point la diversité des vertus.

3° Si les vertus se distinguoient par la distinction des actes, les actes divers supposeroient diverses vertus. Or cela n'est pas; car la justice établit seule dans tous les genres, comme le dit le Philosophe, la rectitude commutative, de même que la rectitude distributive. Donc les vertus ne se distinguent point par la distinction des actes.

Mais la religion et la piété concernent pareillement les actions; cependant elles forment deux vertus différentes.

(Conclusion. — Toutes les vertus morales, qui ont les actions pour objet, se rencontrent dans l'idée générale de la justice, mais elles se distinguent spécifiquement en s'attachant à cette idée sous des aspects divers.)

Toutes les vertus morales relatives aux actions se réunissent dans l'idée générale de la justice, qui concerne ce qu'on doit aux autres; mais elles se séparent en s'attachant à cette idée par des rapports multiples, sous des aspects divers. L'ordre rationnel des actes extérieurs, leur rectitude ne dépend pas des affections de l'homme, comme nous l'avons dit, mais de la convenance des choses, de l'exigence qui constitue le dû, d'où naît la justice prescrivant de rendre à chacun ce qu'on lui doit. En conséquence toutes les vertus qui se rapportent aux actes impliquent, à certains égards, l'idée de justice. Mais le dû n'a pas la même nature par-

---

esse videntur, quæ ordinantur ad bonum unius et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales; dicit enim Philosophus in V. *Ethic.* (cap. 1), quòd « justitia legalis quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud à virtute quæ ordinat actus hominis ad unum tantùm, nisi secundùm rationem. » Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quòd secundùm diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V. *Ethic.* Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est, quòd religio est alia virtus à pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

(Conclusio. — Licèt virtutes morales quæ circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiæ conveniant, tamen secundùm speciales diversas rationes sunt distinguendæ plures species.)

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ quæ attenditur secundùm debitum ad alterum; distinguuntur autem secundùm diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est, non secundùm proportionem ad affectionem hominis, sed secundùm ipsam convenientiam rei in seipsa, secundùm quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ : ad justitiam etiam pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus : aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori,

tout et toujours : on doit autrement à ses égaux, autrement à ses supérieurs, autrement à ses inférieurs ; on doit aussi autrement par convention, par promesse ou par reconnoissance (1). Ces divers caractères du dû constituent des vertus diverses : ainsi la religion est la vertu par laquelle on rend à Dieu ce qu'on lui doit, la piété est la vertu par laquelle on rend à ses parents ou à sa patrie ce qu'on leur doit, et la reconnoissance est la vertu par laquelle on rend à ses bienfaiteurs ce qu'on leur doit. Ainsi de suite.

Je réponds aux arguments : 1° La justice proprement dite est une vertu spéciale, qui implique l'idée rigoureuse de dette ; elle concerne le dû qui peut être rendu strictement, selon sa valeur, d'une manière équivalente. Prise avec plus de latitude, la justice regarde l'acquittement de tout devoir ; elle n'est point une vertu spéciale dans ce sens-là.

2° La justice qui veille au bien commun, forme une autre vertu que la justice qui pourvoit au bien particulier; voilà pourquoi le droit public diffère du droit privé. Cicéron, *Rhet., invent.*, II, charge une vertu spéciale, la piété, d'assurer le bien de la patrie ; mais la vertu qui procure le bien commun est générale par ses prescriptions, car elle soumet à sa fin, c'est-à-dire au bien qu'elle protége, toutes les autres vertus. Et les vertus qu'elle se subordonne de cette manière prennent, elles aussi, le nom de *justice* (2). En conséquence la vertu ne diffère de la justice légale que rationnellement, comme la vertu qui agit par elle-même diffère de la vertu qui agit par le commandement d'une autre.

(1) Saint Bernard dit, *Serm.* III, *De adventu Domini* : « La justice rend à chacun le sien. Rends donc à trois personnes ce qui leur est dû : rends à ton supérieur le respect et l'obéissance que tu lui dois; rends à ton égal le conseil et le secours que tu lui dois; rends enfin à ton inférieur la vigilance et la garde que tu lui dois. » De là, trois vertus qu'on définit ainsi : L'obéissance est une vertu par laquelle on a pour son supérieur la soumission qu'on lui doit; l'amitié est une vertu par laquelle on donne à son égal les conseils et le secours qu'on lui doit d'après les circonstances; enfin la vigilance est une vertu par laquelle on donne à son inférieur les soins qu'on lui doit.

(2) L'honnêteté, la tempérance, la douceur, la bienfaisance, l'équité, la piété, la religion, la sainteté, tout cela s'appelle la justice chrétienne.

---

aliter minori ; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundùm has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes : putà, « Religio est per quam redditur debitum Deo, pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus.» Et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia propriè dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundùm æquivalentiam potest restitui. Dicitur tamen et ampliato nomine *justitia* secundùm quamcumque debiti redditionem, et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quòd justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus à justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus; unde et jus commune distinguitur à jure privato. Et Tullius (*De rhetorica*, *inventione* lib. II), ponit unam specialem virtutem, *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ; sed justitia ordinans hominem ab bonum commune est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune; virtus autem secundùm quòd à tali justitia imperatur, etiam *justitiæ* nomen accipit. Et sic virtus à justitia legali non differt nisi ratione, sicut solâ ratione differt virtus operans secundùm seipsam et virtus operans ad imperium alterius.

3° La même idée du devoir se retrouve dans toutes les actions soumises à la justice spéciale; la justice est donc partout, du moins dans le domaine de l'équité commutative, une seule et même vertu. Seulement la justice distributive se distingue, peut-être, de la justice commutative : nous examinerons cette question plus tard.

ARTICLE IV.

Plusieurs vertus morales dirigent-elles les diverses passions?

Il paroît que plusieurs vertus morales ne dirigent pas les diverses passions. 1° Une seule habitude préside aux choses qui ont le même principe et la même fin : cela se voit surtout dans les sciences. Or toutes les passions, comme nous l'avons dit ailleurs, ont le même principe et la même fin, savoir l'amour d'une part, puis la joie ou la tristesse de l'autre. Donc une seule vertu morale dirige toutes les passions.

2° Si les passions différentes étoient gouvernées par différentes vertus morales, il y auroit autant de vertus morales qu'il y a de passions. Or cela n'est pas; car la force concerne la crainte et l'audace, la tempérance la joie et la tristesse. Donc les passions différentes ne sont pas gouvernées par différentes vertus.

3° L'amour, le désir et la joie sont des passions qui diffèrent d'espèce, comme nous l'avons vu précédemment. Or ces trois vertus forment l'objet d'une seule passion, de la tempérance. Donc les passions diverses ne sont pas l'objet de diverses vertus.

Mais selon le Philosophe, *Ethic.*, III et IV, la force concerne « la crainte et l'audace, la tempérance le désir et la douceur la colère. »

(Conclusion. — Une seule vertu morale peut bien gouverner les pas-

---

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti; et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipuè quantum ad commutationes : fortè enim distributiva est alterius speciei à commutativa; sed de hoc infrà quæretur (in 2, 2, qu. 61, art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrùm circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maximè in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium (scilicet amor), et omnes ad eumdem finem terminantur (scilicet delectationem vel tristitiam), ut suprà habitum est (qu. 26, art. 1 et 2). Ergo circa omnes passiones est una tantùm moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quòd tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum : quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo « circa timores et audacias, *temperantia* circa delectationes et tristitias. » Non ergo oportet ut circa diversas operationes sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut suprà habitum est (qu. 23, art. 4). Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est, quòd *fortitudo* est « circa timores et audacias, *temperantia* circa concupiscentias, *mansuetudo* circa iras, » ut dicitur in III et IV. *Ethic.*

(Conclusio. — Impossibile est unam et eamdem virtutem moralem esse circa omnes

sions contraires, mais elles ne sauroient diriger absolument toutes les passions.)

Une seule vertu morale ne sauroit gouverner toutes les passions ; car les passions appartiennent à diverses puissances, les unes à la puissance irascible, les autres à la puissance concupiscible. Cependant toute diversité des passions ne suffit point pour produire la diversité des vertus morales, et cela se montre par deux raisons. D'abord certaines passions sont opposées par la loi des contraires : ainsi la joie et la tristesse, la crainte et l'audace, et d'autres pareilles. Eh bien, une seule vertu peut régir et modérer ces passions-là. En effet, puisqu'elle offre une sorte de moyen terme, la vertu forme par cela même, sans changer de nature, le milieu des passions opposées, tout comme la même chose forme dans les objets physiques le milieu des contraires, par exemple du noir et du blanc (1). Ensuite les passions différentes blessent souvent la raison de la même manière, en poussant aux choses qu'elle déteste, ou bien en éloignant des choses qu'elle aime. Aussi les diverses passions de la puissance concupiscible ne sont-elles pas confiées à la direction de vertus diverses, et pourquoi? Parce que leurs mouvements se suivent dans un certain ordre, parce qu'ils ont tous le même but, l'acquisition du bien ou la fuite du mal : ainsi après l'amour le désir, après le désir la joie ; et les passions contraires à celles-là marchent d'un pas semblable : d'abord la haine, puis la fuite ou la détestation, puis enfin la tristesse. Les passions de la puissance irascible, au contraire, ne se suivent pas sur la même ligne, mais elles vont à des buts différents : tandis que le désespoir et l'audace ont leur point de départ ou d'arrivée dans le péril grave, l'espérance et le désespoir ont pour terme le bien difficile, et la colère tend à surmonter

(1) La force, tenant le juste milieu, trace deux limites entre la pusillanimité et la témérité, et gouverne par cela seul la crainte et l'audace.

passiones, quamvis circa passiones contrarias eamdem contingat virtutem esse.

Respondeo dicendum, quòd non potest dici quòd circa omnes passiones sit una sola virtus moralis : sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut suprà dictum est (quæst. 23, art. 1). Nec tamen oportet quòd omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. *Primò* quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundùm contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem. Cùm enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundùm eamdem rationem instituitur, sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. *Secundò*, quia diversæ passiones inveniuntur secundùm eumdem modum rationi repugnantes, putà secundùm impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundùm retractionem ab eo quod est secundùm rationem. Et ideò diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales; quia earum motus secundùm quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum : sicut ex amore procedit concupiscentia et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem; et eadem ratio est de oppositis : quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur : nam *audacia et timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum, *spes et desperatio* ad aliquod

un mal qui lui porte préjudice. En conséquence des vertus diverses ont été commises à la conduite de toutes ces passions : la tempérance modère les affections de la puissance concupiscible, la force tempère la crainte et l'audace, la magnanimité l'espérance et le désespoir, enfin la douceur la colère.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les passions ont la même fin et le même principe communs, cela est vrai; mais elles n'ont pas toutes le même principe et la même fin propres : l'unité de principe et de fin ne suffit donc pas pour constituer l'unité de la vertu morale.

2° Comme, dans les choses de la nature, on s'approche d'un extrême et l'on s'éloigne de l'autre en partant du même point; comme, dans les choses de la raison, la même vérité concilie les propositions contraires, ainsi la même vertu, qui suit la raison parce qu'elle est conforme à la nature, dirige les passions opposées (1).

3° Les trois passions dont on nous parle tendent au même objet, comme nous l'avons dit, suivant un certain ordre : elles tombent donc sous la direction d'une seule et même vertu morale.

ARTICLE V.

***Les vertus** morales se distinguent-elles d'après les objets des passions?*

Il paroît que les vertus morales ne se distinguent pas d'après les objets des passions. 1° Les objets des passions jouent le même rôle que les objets des actions. Or les vertus morales qui se rapportent aux actions ne se distinguent point d'après les objets des actions; car c'est la même vertu

(1) Comme, dans les choses de la nature, la bille part du même point pour s'approcher d'une extrémité du billard et s'éloigner de l'autre; comme, dans les choses de la raison, cette seule affirmation : « L'homme est parfait dans son genre, » rectifie ces deux propositions : « L'homme n'est pas parfait, » et « l'homme est le plus parfait des êtres créés : » pareillement la même vertu de la force, qui suit les lois de la nature et celles de la raison, va de la crainte à l'audace et les modère l'une et l'autre.

---

bonum arduum, *ira* autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur; utpote *temperantia* circa passiones concupiscibilis, *fortitudo* circa timores et audacias, *magnanimitas* circa spem et desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, acceditur et ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quòd illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundùm quemdam ordinem, ut dictum est; et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V.

Utrùm virtutes morales distinguantur secundùm diversa objecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd virtutes morales non distinguantur secundùm objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundùm objecta operationum; ad eamdem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum.

de justice qui préside à la vente ou à l'achat d'un cheval, d'une maison. Donc les vertus morales qui se rapportent aux passions ne se distinguent pas non plus d'après les objets des passions.

2° Les passions sont certains actes ou certains mouvements de l'appétit sensitif. Or il faut une plus grande diversité pour différencier les habitudes que pour différencier les actes. Donc les objets qui ne changent pas l'espèce de la passion ne changent point non plus l'espèce de la vertu morale; donc une seule vertu concerne toutes les joies, et nous devons en dire autant dans les autres choses.

3° Le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or les divers objets de la joie ne diffèrent que par le plus et le moins. Donc tous les objets de la joie se rapportent à une vertu spécifiquement une; conclusion qui s'applique aux objets de la crainte, de la tristesse, de toutes les affections de l'ame; donc la vertu morale ne se distingue pas d'après les objets des passions.

4° Comme la vertu fait le bien, de même elle empêche le mal. Or diverses vertus concernent le désir des différents biens : ainsi la tempérance règle le désir des plaisirs du tact, l'honnête gaieté (1) les plaisirs des jeux. Donc il doit y avoir aussi des vertus pour diriger la crainte, qui a pour objet de prévenir les maux.

Mais la chasteté concerne et règle les plaisirs des sens, l'abstinence les plaisirs de la table et l'honnête gaieté les plaisirs des jeux.

(Conclusion. — Puisque leur perfection dépend de la raison, les vertus morales se distinguent spécifiquement d'après les divers rapports que les objets des passions ont avec la raison.)

La perfection de la vertu trouve son principe dans la raison, et celle de

(1) Le texte original porte *eutrapélie*, représentant εὐτραπελία, mot consacré par Aristote, qui signifie manière de plaisanter avec finesse et agréablement, enjouement, urbanité pleine de verve et d'entrain, honnête gaieté. Ce terme est fait de εὖ bien, et de τρεπω, je tourne;

Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitûs sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quàm ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita scilicet quòd de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, *magis* et *minùs* non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundùm *magis* et *minùs*. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis; et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundùm objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita et impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactûs, et *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est, quòd *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* verò est circa delectabilia ciborum, et *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

(Conclusio. — Cùm ex ratione perfectio virtutis dependeat, rectè secundùm objecta passionum, prout diversimodè ad rationem comparantur, diversæ virtutum moralium species distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd perfectio virtutis ex ratione dependet, perfectio autem passionis

la passion dans l'appétit sensitif; les vertus se distinguent donc par leurs rapports avec la raison, et les passions par leurs rapports avec l'appétit. En conséquence lorsque les objets des affections de l'ame se rapportent diversement à l'appétit sensitif, ils produisent diverses espèces de passions; et quand ils se rapportent différemment à la raison, ils causent différentes espèces de vertus. Mais le mouvement de la raison n'est pas le même que le mouvement de l'appétit sensitif. La diversité des objets peut donc produire la diversité des passions sans causer la diversité des vertus, comme il arrive lorsque la force, par exemple, régit seule la crainte et l'audace; puis, réciproquement, la différence des objets peut amener la différence des vertus sans entraîner la différence des passions, comme on le voit dans les plaisirs régis par la chasteté, par l'abstinence et par l'honnête gaieté. Et comme les passions qui appartiennent à diverses puissances dépendent toujours de vertus diverses, les objets qui impliquent la diversité de puissance, ainsi que le bien absolu et le bien ardu (1), diversifient toujours les vertus spécifiquement. Et puisque la raison régit dans un certain ordre les parties inférieures de l'homme et qu'elle s'étend aux sens extérieurs, les objets des passions se rapportent diversement à la raison et distinguent par conséquent les vertus selon qu'ils sont perçus par les sens, par l'imagination ou même par l'intelligence, comme aussi selon qu'ils appartiennent à l'ame, au corps ou bien aux choses extérieures. Le bien donc qui est l'objet de l'amour, du désir et du plaisir,

car ceux qui possèdent l'*eutrapélie* se retournent et se plient avec à propos pour saisir toutes les choses qui peuvent plaire, à table, au jeu, dans les amusements.

(1) Le lecteur sait que le bien pur et simple, considéré d'une manière absolue, dans sa propre nature, est l'objet de la puissance concupiscible; et que le bien ardu, difficile à conquérir, qui impose de grands efforts, est l'objet de la puissance irascible.

---

ex ipso appetitu sensitivo; unde oportet quòd virtutes diversificentur secundùm ordinem ad rationem, passiones autem secundùm ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum secundùm quòd diversimodè ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundùm verò quòd comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitûs sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum (sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est); et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cùm circa unam passionem (putà delectationem) diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. 4), ideo diversitas objectorum quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, putà quòd aliquid fit bonum absolute et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores (1) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam secundùm quòd unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundùm etiam quòd pertinet ad animam, ad corpus vel ad exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest

(1) Ut in impressis passim, quamvis in manuscripti abbreviatis characteribus non satis liquet annon *interiores* legi possit, quasi per antithesim ad subsequentem appendicem quòd ad exteriora se extendat. Utcunque tamen alterutro legatur modo, *inferiores potentiæ* sive *interiores* intelliguntur, quas ratio secundùm quemdam inter illas ordinem regit, sicut imaginationis exemplo patet quod in adjunctis assumitur.

peut être rangé dans deux catégories selon qu'il tombe sous la perception des sens corporels ou sous la perception intérieure de l'ame, et cela soit qu'il forme le bien de l'homme considéré en lui-même, dans son corps ou dans son ame, soit qu'il constitue le bien de l'homme dans ses rapports avec les autres; et toutes les diversités de cette sorte, impliquant des rapports divers avec la raison, diversifient les vertus.

Si donc on prend le bien qui est perçu par le sens du tact, et qui peut contribuer à la conservation de la vie humaine soit dans l'individu soit dans l'espèce, comme les jouissances de la table et de la chair, on aura l'objet de la vertu connue sous le nom de *tempérance*. Quant aux plaisirs des autres sens, comme ils montrent moins de véhémence et que la raison peut les modérer sans de pénibles efforts, ils n'ont été confiés à la direction d'aucune vertu; car la vertu, de même que l'art, s'occupe des choses difficiles, dit le Philosophe (1). Maintenant le bien qui n'est pas perçu par les sens, mais par les facultés intérieures de l'ame, et qui d'ailleurs concerne l'homme envisagé en lui-même, ce sont les richesses et l'honneur : les richesses qui se rapportent au bien du corps, l'honneur qui consiste dans l'appréciation de l'esprit. Tandis que les biens du toucher se trouvent toujours dans le concupiscible, parce qu'ils sont d'un ordre inférieur et que l'homme les partage avec la brute, on peut considérer les richesses et l'honneur purement et simplement, pour les laisser dans la puissance concupiscible ; ou bien on peut y joindre l'idée du difficile, pour les faire entrer dans la puissance irascible. Quand on envisage le bien des richesses absolument, comme l'objet du plaisir, du désir ou de l'amour, il est dans la juridiction de la libéralité ; quand on le conçoit avec l'idée de l'ardu, comme l'objet de l'espérance, il est sous la discipline de la magnificence. Pour le bien de l'honneur, si vous

(1) Il est clair qu'aucune vertu ne régit spécialement les sons, les couleurs et les odeurs; la raison gouverne là sans ministres.

---

accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem ; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios; et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactûs apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cùm non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II. *Ethic.* Bonum autem non sensu sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundùm seipsum, et sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolutè secundùm quòd pertinent ad concupiscibilem ; vel cum arduitate quadam, secundùm quòd pertinet ad irascibilem; quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolutè sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ vel delectationis aut amoris, est *liberalitas;* circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est ob-

le prenez d'une manière absolue, tel qu'il forme l'objet de l'amour, vous devez l'attribuer à une vertu que le Philosophe appelle *philotimie*, c'est-à-dire amour de l'honneur; si vous y joignez l'ardu pour en faire l'objet de l'espérance, c'est à la magnanimité que vous devez le confier. On voit que la libéralité et l'amour de l'honneur sont dans la puissance concupiscible, puis la magnificence et la magnanimité dans la puissance irascible. Ensuite le bien de l'homme dans ses rapports avec autrui n'admet point l'ardu; on le prend d'une manière absolue, tel qu'il forme l'objet de la puissance concupiscible. Ce bien produit le plaisir par la manière dont les hommes se comportent les uns envers les autres, soit dans les choses sérieuses, c'est-à-dire dans les actions que la raison subordonne à la fin convenable ; soit dans les choses d'amusement, c'est-à-dire dans les actions qui ont le plaisir pour unique objet et qui ne se rapportent pas à la raison comme les premières. Dans les choses sérieuses, l'homme peut se conduire de deux manières envers les autres : il peut se rendre agréable par ses discours et par ses actes, et c'est ici l'office d'une vertu que le Philosophe appelle *amitié* et qui forme l'affabilité; puis il peut se montrer franc, loyal, sincère, ouvert aussi dans ses paroles et dans sa conduite, et c'est là le rôle que remplit une autre vertu connue sous le nom de *vérité*. Nous avons dit « une autre vertu, » parce que la sincérité se rapproche plus de la raison que l'agrément, et les choses sérieuses plus que les choses d'amusement. Il nous faut donc une troisième vertu dans ce dernier domaine : de là l'honnête gaieté, qui préside aux plaisirs des jeux.

Ainsi, d'après le Philosophe, dix vertus morales sont chargées de la police des passions, savoir : « la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, l'amour de l'honneur, la douceur, l'amitié, la vérité et la gaieté. » Ces vertus se distinguent par leurs diverses matières,

---

jectum spei, est *magnificentia*. Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolutè sumptum secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus quæ vocatur *philotimia*, id est *amor honoris*; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde *liberalitas* et *philotimia* videntur esse in concupiscibili, *magnificentia* vero et *magnanimitas* in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolutè sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod præbet se alteri; vel in his quæ serio fiunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quæ fiunt ludo, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter : uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles nominat *amicitiam* et potest dici *affabilitas*; alio modo præbet se aliquis alteri, ut manifestum, per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem quam nominat *veritatem*; manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus quam Philosophus *eutrapeliam* nominat.

Sic igitur patet quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet « fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia. » Et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum

par les diverses passions qu'elles régissent ou par les divers objets auxquels elles se rapportent. Si vous ajoutez la justice, qui veille sur les actions, vous aurez pour nombre définitif onze vertus.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les objets d'un même acte ont les mêmes rapports avec la raison, mais non tous les objets d'une même passion; car les passions répugnent à la raison d'une autre manière que les actes.

2° Comme nous l'avons vu, les passions se diversifient d'une manière, et les vertus d'une autre.

3° Le plus et le moins ne diversifient l'espèce qu'en établissant des rapports divers avec la raison.

4° Le bien émeut plus fortement que le mal, parce que « le mal n'agit que par la vertu du bien, » comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Le mal n'offre donc pas à la raison des difficultés qui lui rendent nécessaire le concours de la vertu; les maux extrêmes font seuls exception à cette règle, et l'on n'en trouve qu'un dans chaque genre de passion : c'est pour cela qu'une seule vertu, la douceur régit tout le domaine de la colère, et que la force gouverne à elle seule tous les actes de l'audace. Les biens par contre, non pas les biens suprêmes, mais les biens ordinaires dans tel ou tel genre de passion, présentent des difficultés qui réclament le secours de la vertu : voilà pourquoi des vertus différentes président aux diverses régions du désir.

---

diversa objecta. Si igitur addatur *justitia*, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem eamdem habitudinem habent ad rationem, non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod *magis* et *minus* non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quòd bonum fortius est ad movendum quam malum, quia « malum non agit nisi virtute boni, » ut Dionysius dicit cap. IV. *De div. Nom.* Unde malum non facit difficultatem rationi quæ requirat virtutem, nisi sit excellens; quod videtur esse unum in uno genere passionis; unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo;* et similiter circa audacias una sola, scilicet *fortitudo.* Sed bonum ingerit difficultatem quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis, et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est.

QUESTION LXI.

Des vertus cardinales.

Nous venons aux vertus cardinales.

On demande cinq choses ici : 1° Les vertus morales doivent-elles être appelées vertus cardinales ou principales? 2° Y a-t-il quatre vertus cardinales ou principales? 3° Y a-t-il d'autres vertus qui méritent d'être appelées principales à plus juste titre que la prudence, la justice, la tempérance et la force? 4° Les vertus cardinales sont-elles distinctes les unes des autres? 5° Enfin peut-on diviser les vertus cardinales en vertus civiles, en vertus purifiantes, en vertus de l'ame purifiée et en vertus exemplaires?

ARTICLE I.

Les vertus morales doivent-elles être appelées vertus cardinales ou principales?

Il paroît que les vertus morales ne doivent pas être appelées vertus cardinales ou principales. 1° Les choses qui se divisent par opposition, dit le Philosophe, existent en même temps dans la nature, si bien qu'elles ne sont pas les unes avant les autres. Or toutes les vertus se divisent par opposition. Donc elles ne sont point les unes avant les autres; donc il n'y a point de vertus premières ou secondaires, principales ou subordonnées (1).

2° « La fin est principale relativement aux moyens. » Or les vertus théologales concernent la fin, et les vertus morales regardent les moyens. Donc ce ne sont point les vertus morales, mais les vertus théologales qui doivent recevoir la qualification de cardinales ou de principales.

(1) On sait que *principal* vient de *principium* commencement ou de *princeps*, prince. *Principium* est fait lui-même de *primus* premier, et de *caput*, tête. *Caput* dérive de *capere*

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm virtutes morales debeant dici *cardinales*, vel *principales*. 2° De numero earum. 3° Quæ sint. 4° Utrùm differant ab invicem. 5° Utrùm dividantur convenienter in virtutes *politicas*, et *purgatorias*, et *purgati animi*, et *exemplares*.

ARTICULUS I.

Utrùm virtutes morales debeant dici cardinales *vel* principales.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes morales non debeant dici *cardinales* seu *principales*. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in *Prædicam.* (cap. *simul*), et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici *principales*.

2. Præterea, « finis principalior est his quæ sunt ad finem. » Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici *principales* seu *cardinales*, sed magis theologicæ.

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 4, in corp.; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 5,

3° Ce qui est par essence est principal à l'égard de ce qui est par participation. Or les vertus intellectuelles appartiennent à la partie de notre être qui est raisonnable par essence, et les vertus morales reviennent à la partie qui est raisonnable par participation. Donc les vertus intellectuelles doivent être appelées principales, plutôt que les vertus morales.

Mais saint Ambroise, commentant cette parole : « Bienheureux les pauvres en esprit ! » dit, *in Lucam*, V : « Il y a quatre vertus cardinales, la tempérance, la justice, la prudence et la force. » Or ce sont là quatre vertus morales. Donc les vertus morales sont cardinales ou morales.

(Conclusion. — Les vertus morales seules sont cardinales ou principales, parce qu'elles renferment seules la droiture de la volonté.)

Quand nous disons vertu purement et simplement, il est clair que nous entendons la vertu humaine. Or lorsque la vertu humaine est parfaite, elle emporte la droiture de la volonté; car non-seulement elle donne la faculté de bien agir, mais elle produit les bonnes actions. Au contraire, lorsqu'elle est imparfaite, elle ne renferme pas la droiture de la volonté, parce qu'elle donne la faculté de bien agir sans produire les bonnes œuvres. Eh bien, le parfait est principal à l'égard de l'imparfait; nous avons donc le droit d'appeler principales les vertus qui renferment la droiture de la volonté. Quelles sont donc les vertus qui comprennent cette droiture? Ce sont les vertus morales, puis une vertu intellectuelle, la prudence, qui rentre dans les vertus morales par son

prendre, parce que les organes prennent tout dans la tête, *quia ibi capiunt sensus et nervi*, dit je ne sais plus quel grammairien latin.

Cardinal a pour racine *cardo* (fait de χαρδάω mouvoir) gond, pivot. Les choses que l'on appelle cardinales sont des espèces de points sur lesquels portent et tournent, pour ainsi dire, toutes les choses de même nature, comme une porte tourne sur ses gonds.

---

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam; virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (qu. 58, art. 1 et 2). Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est, quod Ambrosius super *Lucam* exponens illud : « Beati pauperes spiritu » (cap. 6), dicit : « Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem. » Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

(Conclusio. — Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem solæ contineant, solæ *cardinales* seu *principales* dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (qu. 56, art. 3), secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus; hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quòd perfectum est principalius imperfecto; et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur *principales*. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supradictis patet (qu. 58, quæstiunc. 2; et qu. 1, de virtut., art. 12, ad 24; et qu. 5, sive de virtutibus cardinalibus art. 1, ad 2, et 4 et 11.

objet (1). On a donc raison de prendre les vertus principales ou cardinales parmi les vertus morales.

Je réponds aux arguments : 1° Quand un genre analogue se divise en espèces, toutes les parties de la division partagent également les propriétés du genre, bien qu'une espèce, considérée dans sa nature particulière, soit principale ou plus parfaite en comparaison d'une autre : telle est la condition de l'homme parmi les animaux. Mais quand le genre est analogue et qu'il renferme plusieurs parties dans l'ordre de la priorité et de la postériorité, rien n'empêche qu'une espèce ne possède plus parfaitement la nature commune du genre, et qu'elle ne soit principale en vertu de ce privilége : ainsi la substance est principale, dans la catégorie de l'être, relativement à l'accident. Or c'est d'après cette loi que se divise le genre de la vertu; car le bien de la raison ne se trouve dans toutes les espèces ni selon le même ordre, ni selon la même mesure.

2° Les vertus théologales, comme nous l'avons déjà dit, sont au-dessus de l'homme : le nom de *vertus humaines* ne leur convient donc pas proprement; on doit les appeler *vertus surhumaines* ou *divines*.

3° Les vertus intellectuelles autres que la prudence ont la primauté sur les vertus morales par le sujet, mais elles ne l'ont point par la nature propre à la vertu; car cette nature se rapporte au bien, qui est l'objet de la volonté (2).

ARTICLE II.

Y a-t-il quatre vertus cardinales ou principales?

Il paroît qu'il n'y a pas quatre vertus cardinales ou principales. 1° La prudence a la direction des vertus morales, comme nous l'avons dit

(1) La prudence a pour objet les actions, premiers effets de la moralité.

(2) Les vertus intellectuelles sont dans la raison, et les vertus morales dans la volonté :

---

art. 3, ad 1). Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur *principales* seu *cardinales*.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia : sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum *prius* et *posterius*, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem : sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est (qu. 58, art. 3, ad 3). Unde non proprie dicuntur virtutes *humanæ*, sed *superhumanæ* vel *divinæ*.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales à prudentia, etsi sint principaliores, quam morales, quantum ad subjectum; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

ARTICULUS II.

Utrùm sint quatuor virtutes cardinales.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet (qu. 57, art. 4). Sed id

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 1 et 4, in corp.; et 2, 2, in prologo illius partis, ac

précédemment. Or la direction forme le principal rôle. Donc la prudence seule est une vertu principale.

2° Les vertus principales sont morales. Or le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 2 : « Nous sommes dirigés dans les œuvres morales par la raison pratique et par la droite volonté. » Donc il n'y a que deux vertus morales, celles que vient de nommer le Philosophe.

3° Hors des quatre vertus dont on nous parle, il y en a plusieurs qui sont principales relativement à d'autres. Or pour qu'une vertu mérite le titre de principale, il n'est pas nécessaire qu'elle ait la primauté sur toutes les autres vertus, il suffit qu'elle puisse la revendiquer à l'égard de quelques-unes. Donc il y a des vertus principales hors de celles qu'on nous donne pour telles.

Mais saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 27 : « Il y a quatre vertus qui élèvent l'édifice de toute bonne œuvre (1). »

(Conclusion. — Que l'on considère leurs principes formels ou leurs objets, les vertus morales comprennent quatre vertus principales ou cardinales : la prudence, la justice, la tempérance et la force.)

On peut déterminer le nombre des habitudes d'après leur principe formel ou d'après leurs sujets, et l'un et l'autre de ces deux procédés donne quatre vertus cardinales, ni plus ni moins. Le principe formel de la vertu dont nous parlons dans ce moment, de la vertu humaine, c'est le bien de la raison. Ce bien peut être deux choses : la conception même

les premières ont donc la primauté sur les secondes par le sujet. Mais les vertus morales, précisément parce qu'elles résident dans la volonté, puissance opérative tout ensemble et raisonnable par participation, réclament impérieusement le bien pratique et le bien spéculatif, tandis que les vertus intellectuelles se contentent du dernier de ces biens; ces vertus-là l'emportent donc sur celle-ci par l'objet.

(1) Le saint docteur compare ces vertus cardinales aux quatre murailles qui formoient la maison de Job. Puis faisant allusion à un autre endroit de l'Ecriture, il ajoute : « Quatre fleuves arrosoient le paradis terrestre : ainsi quatre vertus, répandant une douce rosée dans nos ames, tempèrent les ardeurs des passions.

---

quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed « ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, » ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 2). Ergo solæ duæ virtutes *cardinales* sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur *principalis*, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quod sint multo plures *principales* virtutes.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II. *Moral.*, quod « in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. »

(Conclusio. — Quatuor sunt virtutes morales *principales* seu *cardinales*, sive principia earum formalia, sive subjecta considerentur : prudentia scilicet, justitia, temperantia et fortitudo.)

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subjecta, et utroque modo inveniuntur quatuor *cardinales* virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit;

deinceps in qu. 123, art. 11, et qu. 141, art. 7; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 1, de virtut., art. 2, ad 25 ac 26; et qu. 5, quæ est de virtutibus cardinalibus, art. 1.

de la raison, la règle qu'elle forme; puis l'effet qu'elle produit par l'application de cette règle, l'ordre qu'elle établit hors d'elle-même, dans les actions ou dans les passions. La conception droite de la raison, la règle qu'elle forme, c'est la vertu principale qu'on appelle la *prudence*. Maintenant si vous prenez l'ordre qu'elle établit dans les actions, vous aurez l'idée de la justice; puis si vous envisagez cet ordre dans les passions, vous verrez naître deux autres vertus cardinales. En effet, vous devez établir l'ordre dans les passions d'après la contrariété qu'elles ont avec la raison. Eh bien, elles contrarient la raison de deux manières. D'abord, elles poussent aux choses qui lui répugnent; il faut donc une vertu pour réprimer leurs funestes efforts : c'est la tempérance qui remplit cette fonction. Ensuite ces forces de l'ame, par exemple la crainte du danger et du travail pénible, écartent des choses que la raison commande : une vertu doit donc affermir l'homme et le fixer invariablement dans le sentier du devoir : c'est la force qui est chargée de ce soin. Le second procédé conduit au même résultat. La vertu humaine a quatre sujets : avant tout la partie raisonnable par essence, que la prudence perfectionne; puis la partie raisonnable par participation. Cette dernière partie renferme trois puissances : la volonté, qui est le sujet de la justice; le concupiscible, qui est le sujet de la tempérance; et l'irascible, qui est le sujet de la force.

Je réponds aux arguments : 1° La prudence est principale d'une manière absolue, sans réserve, dans toutes les régions du bien; mais les autres vertus cardinales sont principales chacune dans leur domaine respectif.

2° La partie raisonnable par participation renferme, comme nous venons de le dire, trois puissances.

3° S'il est, hors de la sphère que nous venons de tracer, des vertus principales les unes à l'endroit des autres, elles se réduisent toutes, et par leurs formes rationnelles et par leurs sujets, à celles que nous avons décrites.

---

et sic erit una virtus *principalis*, quæ dicitur *prudentia*. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia*; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter : uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationis; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*; alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis ne recedat, et ab hoc denominatur *fortitudo*. Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur, scilicet *rationale per essentiam*, quod prudentia perficit; et *rationale per participationem*. Quod dividitur in tria, id est, in *voluntatem*, quæ est subjectum justitiæ; et in *concupiscibilem*, quæ est subjectum temperantiæ; et in *irascibilem*, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus, sed aliæ ponuntur principales unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum et quantum ad rationes formales.

ARTICLE III.

Y a-t-il d'autres vertus qui méritent d'être appelées principales à plus juste titre que la prudence, la justice, la tempérance et la force?

Il paroît qu'il y a d'autres vertus qui méritent d'être appelées principales à plus juste titre que la prudence, la justice, la tempérance et la force. 1° Le principal est ce qu'il y a de plus grand dans chaque ordre de choses. Or la magnanimité fait de grandes choses parmi toutes les vertus, dit le Philosophe. Donc la magnanimité mérite, plus que toute autre vertu, d'être appelée principale.

2° La vertu principale par excellence est celle qui affermit toutes les vertus. Or tel est le noble privilége de l'humilité; car saint Grégoire dit, *Hom.* VII, *in Evangelia :* « Toutes les vertus réunies, sans l'humilité, sont des pailles légères exposées à tous les vents. » Donc l'humilité est la vertu principale par excellence.

3° Le parfait est principal. Or l'Ecriture dit, *Jacq.*, I, 4 : « La patience est parfaite dans ses œuvres. » Donc la patience est une vertu principale.

Mais Cicéron ramène toutes les vertus aux quatre dont nous parlons (1).

(Conclusion. — Quatre vertus morales seulement : la prudence, la justice, la tempérance et la force, sont principales relativement aux autres, soit parce qu'elles les contiennent dans leur généralité, soit parce qu'elles se rapportent à des objets plus importants.)

Les quatre vertus cardinales se caractérisent, sous le rapport de la forme

(1) *De rhet. invent.*, II : « La vertu a quatre parties : la prudence, la justice, la force et la tempérance. » Ensuite Ciceron rapporte à la prudence la mémoire, l'intelligence et la prévoyance; à la justice la religion, la piété, l'indulgence, la punition du mal, la fidélité et la vérité; à la force la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance; enfin à la tempérance la continence, la clémence et la modestie.

ARTICULUS III.

Utrùm aliæ virtutes magis debeant dici principales quàm istæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV. *Ethic.* Ergo magnanimitas maximè debet dici *principalis* virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse maximè principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi. Dicit enim Gregorius quod « qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat. » Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maximè principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud *Jacobi*, I, 4 : « Patientia opus perfectum habet. » Ergo patientia debet poni *principalis.*

Sed contra est, quod Tullius, in sua *Rhet.*, ad has quatuor omnes alias reducit.

(Conclusio. — Solæ quatuor virtutes morales (justitia videlicet, temperantia, prudentia et fortitudo) *cardinales* et *principales* omnium sunt, tam propter earum supra alias generalitatem, quam propter materiæ principalitatem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 2), hujusmodi quatuor virtutes

(1) De his etiam in III *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, præter indices art. 2 jam notatos.

et de la matière, par les rapports qu'elles ont avec la raison et par les objets qu'elles concernent. Les formes de la vertu, au nombre de quatre, se dessinent d'une manière principale dans certains actes et dans certaines passions. Comme le bien que constitue la conception de la raison se trouve principalement dans les prescriptions de cette faculté, et non dans ses conseils et dans ses jugements; de même le bien que produit l'ordre établi par la raison dans les actes sur les principes du droit et du dû, se rencontre principalement dans la rectitude communicative et dans la rectitude distributive, qui suivent parmi les hommes la règle de l'égalité; puis le bien qui résulte de l'asservissement des passions se montre principalement dans les penchants qu'il est le plus difficile de réprimer, c'est-à-dire dans les délectations du tact; puis enfin le bien de la fermeté qui reste inébranlable dans le sentier du devoir au milieu des inclinations perverses, paroît principalement dans les périls de mort, qui réclament tous les efforts du courage. Eh bien, quand on les envisage sous le point de vue de ces formes communes, les vertus cardinales sont principales, ou si l'on veut générales relativement aux autres. Ainsi toute vertu qui fait le bien par la conception de la raison s'appelle *prudence;* toute vertu qui fait le bien en soumettant les actes aux règles du droit et du dû se nomme *justice;* toute vertu qui fait le bien par l'asservissement des passions se désigne par l'appellatif de *tempérance;* puis toute vertu qui fait le bien en produisant la fermeté de l'ame contre les penchants déréglés reçoit le nom de *force.* Voilà comment les philosophes et les saints docteurs parlent de nos quatre vertus : elles sont donc générales et renferment les autres. Ces observations résolvent toutes les objections.

On peut ensuite considérer les vertus cardinales relativement aux choses qu'elles concernent. Sous ce rapport encore, elles sont principales à l'endroit des autres, parce qu'elles concernent les objets les plus im-

---

cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur, qua quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio neque in judicio, ut dictum est (qu. 57, art. 5), similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate; bonum autem refrænandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maximè difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus; bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo secundum communes rationes formales; et secundum hoc dicuntur *principales,* quasi generales ad omnes virtutes; ut putà quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis dicatur *prudentia;* et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur *justitia;* et omnis virtus quæ cohibet passiones et reprimit, dicatur *temperantia;* et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur *fortitudo.* Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi. Et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia, et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ. Di-

portants dans la vie humaine. Ainsi l'on appelle *prudence* la vertu qui commande, *justice* celle qui règle les actes parmi les égaux, *tempérance* celle qui réprime la convoitise des voluptés tactiles, *force* celle qui affermit contre le péril de la mort. On voit, aussi de ce point de vue, s'évanouir toutes les difficultés. Les autres vertus peuvent avoir la principauté sous quelques rapports; mais celles dont nous parlons spécialement l'ont par leurs objets.

ARTICLE IV.

Les vertus cardinales sont-elles distinctes les unes des autres?

Il paroît que les vertus cardinales ne sont pas distinctes les unes des autres. 1° Saint Grégoire dit, *Moral.*, XXII, 1 : « La prudence qui n'est pas juste, tempérante et forte, n'est pas véritable; la tempérance qui n'est pas forte, juste et prudente, n'est pas réelle; la force qui n'est pas prudente, tempérante et juste, n'est pas entière; enfin la justice qui n'est pas prudente, forte et tempérante, n'est pas parfaite. » Or ces paroles seroient fausses, si les vertus cardinales se distinguoient les unes des autres; car les différentes espèces d'un genre ne peuvent se qualifier réciproquement (1). Donc les vertus cardinales ne sont pas distinctes les unes des autres.

2° Quand deux choses sont distinctes, on n'attribue pas à l'une ce qui appartient à l'autre. Or on attribue à la force ce qui appartient à la tempérance; car saint Ambroise dit, *De Officiis*, I, 36 : « Quand l'homme se vainc lui-même et qu'il ne se laisse point amollir par les plaisirs, on dit avec raison qu'il a la force de l'ame; » puis il ajoute, *ibid.*, 22 : « La

(1) On n'attribue point les qualificatifs de la brute à l'homme, ni réciproquement.

---

cuntur tamen *principales* respectu aliarum propter principalitatem materiæ; putà quod *prudentia* dicatur quæ præceptiva est; *justitia*, quæ est circa actiones debitas inter æquales; *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus; *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis. Et sic etiam cessant objectiones; quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istæ dicuntur *principales* ratione materiæ, ut supra dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius in XXII. *Moral.* (cap. 1) : « Prudentia vero non est, quæ justa, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. » Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ; diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ attribuitur fortitudini; dicit enim Ambrosius in lib. I. *De Offic.* (cap. 36) : « Jure ea *fortitudo* vocatur, quando unusquisque se ipsum vincit, et nullis illecebris emollitur atque inflectitur. » De temperantia etiam dicit (cap. 22), quod « modum

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 1; et 2, 2, qu. 123, art. 1 et 11, et qu. 149, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 1, de virtut., art. 12, ad 13 et ad 26; et in II. *Ethic.*, lect. 1, col. 1 et 3.

tempérance nous fait garder l'ordre ou la juste mesure dans nos paroles et dans nos actions. » Donc la force et la tempérance ne diffèrent pas entre elles.

3° D'après le Philosophe, *Ethic.*, II, 4, il faut quatre choses pour avoir la vertu : « d'abord connoître ce qu'on fait, ensuite choisir d'après un motif, après cela agir pour une bonne fin, puis être inébranlable et ferme. » Or la première de ces choses, « connoître ce qu'on fait, » se rapporte à la prudence, qui est « la droite connoissance des actions ; » la deuxième, « choisir d'après un motif, » selon le conseil de la sagesse, en imposant le silence aux passions, revient à la tempérance ; la troisième, « agir pour une bonne fin, » implique une certaine rectitude qui appartient à la justice ; enfin la quatrième, « être inébranlable et ferme, » est l'apanage de la force. Donc ces quatre vertus sont générales à l'égard des autres ; donc elles ne diffèrent pas entre elles.

Mais saint Augustin dit, *De moribus Eccl.*, I, 16 : « La vertu, qui renferme quatre parties, est formée des diverses affections de l'amour ; » puis le grand docteur applique cette parole aux quatre vertus cardinales. Donc ces vertus sont distinctes les unes des autres (1).

(Conclusion. — Les quatre vertus cardinales sont distinctes entre elles, parce qu'elles ont chacune un objet particulier.)

Déjà nous l'avons dit, les différents auteurs conçoivent les vertus cardinales de deux manières. Plusieurs y voient des dispositions de l'ame humaine, des qualités générales qui se retrouvent dans toutes les vertus.

(1) « J'aime à le dire, la vertu n'est autre chose que l'amour de Dieu. Car cette vertu, qui a quatre parties, est formée, comme je la conçois, par les diverses affections de l'amour. Et ces quatre parties, dont les noms sont dans la bouche de tous, je ne crains pas de les définir ainsi : la tempérance est l'amour se donnant sans réserve à celui qu'on aime ; la force est l'amour supportant tout avec bonheur pour celui qu'on aime ; la justice est l'amour servant avec fidélité celui qu'on aime ; enfin la prudence est l'amour choisissant les moyens de faire la volonté de celui qu'on aime. »

---

vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. » Ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic*, quod ad virtutem hæc requiruntur : « primum quidem si sciens, deinde si eligens, et si eligens propter hoc ; tertium autem si firmè et immobiliter habeat se et operetur. » Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est « recta ratio agibilium ; » secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrænatis ; tertium, ut « aliquis propter debitum finem operetur, » rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere ; aliud, scilicet *firmitas* et *immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De mor. Eccl.* (cap. 16), quod « quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu ; » et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

(Conclusio. — Quatuor virtutes cardinales, secundum quod earum unaquæque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 3), prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus ; ita scilicet quòd

A ce point de vue, la prudence est la rectitude du discernement dans certains actes ou dans certains rapports de la vie; la justice est la rectitude de la volonté par laquelle l'homme fait dans toute chose ce qui est dû; la tempérance est une qualité de l'esprit qui impose aux passions la juste mesure et les empêche de franchir les bornes du devoir; puis la force est une disposition de l'ame qui affermit dans le bien contre les attaques des passions et contre la crainte des pénibles labeurs. Conçues comme on vient de le dire, ces qualités n'entraînent pas, tout le monde le voit, la diversité d'habitude vertueuse dans la justice, dans la tempérance et dans la force, mais seulement dans la prudence. En effet toute vertu, par cela qu'elle est une habitude, a une certaine fermeté qui résiste à son contraire (1), et nous avons dit que cette propriété appartient à la force; par cela qu'elle est une vertu, elle se rapporte au bien régi par le droit et le dû, et cet attribut revient à la justice; enfin par cela qu'elle est une vertu morale participant de la raison, elle observe la mesure en tout sans dépasser jamais les limites de la modération, et c'est là le caractère de la tempérance. Mais si vous prenez une vertu qui ait le discernement (signe connotatif de la prudence), elle se distinguera des précédentes; car elle aura la raison par essence, tandis que celles-là l'ont par participation seulement, dans la règle qu'elles appliquent aux actes ou aux passions. Ainsi, dans la théorie que nous exposons, la prudence forme bien une vertu distincte de la justice, de la tempérance et de la force; mais la force, la tempérance et la justice ne sont point des vertus différant les unes des autres; car chacune d'elles est trois choses : une habitude, une vertu, puis une vertu morale. D'autres auteurs distinguent, avec plus de vérité, les vertus cardinales d'après leur matière respective; car elles

(1) L'habitude est une disposition qui change difficilement.

---

prudentia nihil aliud sit quam quædam rectitudo discretionis in quibusque actibus vel materiis; *justitia* vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; *temperantia* vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; *fortitudo* vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus convenit quædam firmitas ut à contrario non moveatur, quod dictum est ad fortitudinem pertinere; ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum in quo importatur ratio *recti* vel *debiti*; quod dicebatur ad justitiam pertinere, in hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet et ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam : solum autem hoc quod est discretionem habere (quod attribuebatur prudentiæ) videtur distingui ab aliis tribus; in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus, sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa ge-

ont toutes un domaine propre, où elles déploient principalement la propriété générale qui motive leur dénomination. On voit que, dans ces principes, nos quatre vertus sont des habitudes distinctes par leurs objets.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire considère les vertus cardinales dans les principes que nous avons développés d'abord. On peut dire aussi que ces vertus se qualifient réciproquement par redondance, en vertu d'un certain épanchement qui s'opère entre elles. La prudence répand ses qualités dans la justice, dans la tempérance et dans la force, attendu qu'elle les dirige; puis ces trois dernières vertus se déversent pour ainsi dire les unes dans les autres, selon la loi que celui qui peut ce qui est plus difficile peut ce qui l'est moins. Quand l'homme peut refréner la convoitise des voluptés tactiles et les retenir dans de justes bornes, ce qui est très-difficile, il a plus de disposition pour arrêter, chose beaucoup plus facile, l'audace au milieu des périls et l'empêcher d'aller trop loin. Si donc l'on dit la force tempérée et la tempérance forte, c'est que la tempérance répand de sa plénitude dans la force, et réciproquement : ainsi quand la force a rendu l'ame inébranlable dans le danger de la mort, la tempérance a plus d'aptitude à garder la fermeté de l'ame au milieu de l'assaut des voluptés : car « il n'est pas naturel, dit Cicéron, *De Officiis*, I, 13, que celui qui n'est pas ébranlé par la crainte le soit par la concupiscence, et celui que les pénibles travaux n'ont point vaincu ne doit point se laisser vaincre par le plaisir. »

2° Ces remarques renferment la réponse à la deuxième objection. Si l'on attribue à la tempérance ce qui appartient à la force, c'est que la première garde la juste mesure en toute chose et que la seconde rend l'ame inaccessible aux séductions des plaisirs; c'est aussi que ces deux vertus possèdent des qualités générales qui conviennent à toutes les deux, ou qu'elles se communiquent l'une à l'autre de leur plénitude.

---

neralis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. 3). Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ redundat in alias virtutes, in quantum à prudentia diriguntur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione quòd qui potest quod difficilius est, potest et quod minus est difficile. Unde qui potest refrænare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedat (quod est difficillimum), ex hoc ipso redditur habilior ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius. Et secundum hoc fortitudo dicitur temperata, temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam; in quantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis (quod est difficillimum), est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I. *De Offic.* (cap. 13) : « Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec, qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. »

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum; vel in quantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

3° Les quatre conditions générales de la vertu, telles que les assigne le Philosophe, ne sont pas propres aux vertus cardinales, mais on peut les leur approprier de la manière que nous l'avons dit.

ARTICLE V.

Peut-on diviser les vertus cardinales en vertus civiles, en vertus purifiantes, en vertus de l'ame purifiée et en vertus exemplaires?

Il paroît qu'on ne peut diviser les vertus cardinales en vertus exemplaires, en vertus de l'ame purifiée, en vertus purifiantes et en vertus civiles. 1° Macrobe dit, *Super somn. Scip.*, I, 8 : « Les vertus exemplaires sont celles qui existent dans l'esprit de Dieu. » Or, d'après le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 10, « il seroit ridicule d'attribuer à Dieu la justice, la force, la tempérance et la prudence. » Donc les vertus cardinales ne sont pas des vertus exemplaires.

2° On appelle vertus de l'ame purifiée celles qui sont exemptes de passions; car Macrobe ajoute, *ibid.* : « Dans l'ame purifiée, la tempérance n'a pas pour tâche de réprimer la convoitise, mais de l'oublier entièrement, et la force ne doit pas vaincre les passions, mais les ignorer. » Or nous avons vu précédemment que la vertu ne peut être sans passions. Donc les prétendues vertus de l'ame purifiée n'existent pas.

3° Macrobe continue, *ubi supra* : « Les vertus purifiantes appartiennent à l'homme qui, se dérobant aux choses terrestres, se donne uniquement aux choses divines. » Or cela n'est pas une vertu, mais un vice; car on lit dans Cicéron, *De officiis*, I, 13 : « Ceux qui disent mépriser ce que les autres estiment (le pouvoir et les fonctions publiques), non-seu-

---

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus, non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum.

ARTICULUS V.

Utrùm virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares, purgati animi, purgatorias* et *politicas*. Ut enim Macrobius dicit in I. *Super Somnium Scipionis* (cap. 8) : « Virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. » Sed Philosophus in X. *Ethic.*, dicit, quod « ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere. » Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes *purgati animi* dicuntur, quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius quod « temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem, passiones ignorare, non vincere. » Dictum est autem supra, quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes *purgati animi* esse non possunt.

3. Præterea, virtutes *purgatorias* dicit esse eorum « qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis. » Sed hoc videtur esse vitiosum; dicit enim Tullius in I. *De Offic.* (ubi supra), quod « qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur (*scilicet imperia et magistratus*) his non modo non laudi, verum etiam

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 4, ad 2; et dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 6; et qu. 26, de verit., art. 8, ad 2; et qu. 5, art. 4, ad 7.

lement je ne les crois pas dignes d'éloges, mais je les accuse de vice. » Donc les vertus purifiantes sont de vains mots.

4° Le même Macrobe dit toujours, *ibid.* : « Les vertus politiques ou civiles sont celles par lesquelles l'homme de bien veille à l'intérêt de l'Etat et protége la patrie. » Or la justice légale a seule le bien public pour objet, comme le dit le Philosophe. Donc les autres vertus ne sont pas des vertus civiles (1).

Mais nous trouvons encore cette parole dans Macrobe : « Plotin, qui tient le sceptre avec Platon parmi les philosophes, dit : « Il y a quatre sortes de vertus : les premières s'appellent vertus civiles, les deuxièmes vertus purifiantes, les troisièmes vertus de l'ame purifiée, et les quatrièmes vertus exemplaires. » »

(Conclusion. — Parmi les vertus cardinales, les unes sont les vertus civiles, les autres les vertus purifiantes, les autres les vertus de l'ame purifiée et les autres les vertus exemplaires.)

Comme le dit saint Augustin, « l'homme doit imiter un modèle pour opérer dans son ame l'œuvre de la vertu ; ce modèle, c'est Dieu. » Les exemplaires des vertus humaines sont donc en Dieu, de même que les types de toutes les choses. En conséquence les vertus considérées comme étant exemplairement en Dieu, voilà les vertus exemplaires. Dans cet Etre qui est tout raison, tout ordre et tout sagesse, la prudence est son intelligence infinie ; la tempérance est son intention sainte revenant sur elle-même, comme elle est en nous la conformité de la volonté avec la

(1) Macrobe et saint Thomas disent d'après le grec *virtutes politicæ*, et l'on traduit mal, selon nous, dans la plupart des cas, cette expression par *vertus politiques*.

Politique vient de πόλις, ville. Πόλις se traduit en latin par *civitas*, d'où *civil*. Comme *civitas* est fait de *coire*, s'unir, s'assembler, vivre en société, *civil* signifie proprement *social*.

En Grèce, comme chaque ville formoit une république ayant un gouvernement indépendant, *politique* signifioit « qui se rapporte au gouvernement de l'Etat. » Sous l'empire romain, les villes constituoient des municipes ou bourgeoisies qui ne se gouvernoient pas souverainement, de sorte que le mot *civil* s'appliquoit aux rapports des citoyens entre eux.

---

vitio dandum puto. » Ergo non sunt aliquæ virtutes *purgatoriæ*.

4. Præterea, virtutes *politicas* esse dicit, « quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. » Sed ad bonum commune tota justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in V. *Ethic.* (cap. 1). Ergo aliæ virtutes non debent dici *politicæ*.

Sed contra est, quod Macrobius ibidem dicit : « Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps : « Quatuor sunt (inquit), quaternarum genera virtutum : ex his primæ *politicæ* vocantur ; secundæ *purgatoriæ ;* tertiæ *animi jam purgati ;* quartæ *exemplares.* »

(Conclusio. — Cardinalium virtutum aliquæ *politicæ*, aliæ *purgatoriæ*, aliquæ *purgati jam animi*, et aliæ *exemplares* dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De mor. Eccl.* (cap. 6) : « Oportet quod anima aliquid sequatur ad hoc ut ei possit virtus innasci : et hoc, Deus est ; quem si sequimur, bene vivimus. » Oportet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut etiam in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo ; et sic dicuntur *virtutes exemplares.* Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia ; temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsam, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur ra-

raison; la force est son immutabilité dans les siècles des siècles; puis sa justice est l'observation de la loi éternelle dans ses œuvres. Ensuite comme l'homme est par sa nature, suivant l'expression du Philosophe, « un animal sociable, » les vertus qui sont en lui selon les lois de son être s'appellent *vertus civiles;* car c'est sous leur direction, comme nous l'avons expliqué jusqu'ici, qu'il suit la ligne du devoir parmi ses semblables, dans la société. Mais il doit aussi, selon ses foibles forces, s'élever vers Dieu : le Philosophe nous l'enseigne et les Livres saints nous le recommandent souvent, par exemple dans ce passage, *Matth.*, V, 48 : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Il faut donc établir des vertus intermédiaires, chargées de nous conduire des vertus civiles ou humaines aux vertus exemplaires ou divines. Ces vertus se divisent, d'après leur mouvement et leur terme, en deux catégories. La première comprend les vertus de l'homme qui s'avance, à travers ce pèlerinage, vers la ressemblance divine; on les appelle *purifiantes.* Ici, comme le remarque Macrobe, la prudence « détourne de la terre et dirige vers le ciel, portant toutes les pensées de l'esprit sur Dieu; » la tempérance « néglige, autant que la nature le permet, ce qu'exige l'usage du corps; » la force « empêche l'ame de s'abattre devant les difficultés qu'offrent les degrés supérieurs de la perfection, » et la justice « attache la volonté tout entière aux lois sévères de cette vie d'épreuves et de combats. » La seconde catégorie renferme les vertus de l'homme parvenu à la ressemblance divine, celles qu'on appelle *vertus de l'ame purifiée.* Dans cette sphère, la prudence « ne regarde plus que les choses célestes, » comme le dit encore Macrobe; la tempérance « ne connoît plus les cupidités terrestres; » la force « ignore les passions; » et la justice « attache dans une alliance perpétuelle à l'intelligence infinie, » par l'imitation. Ces vertus

---

tioni; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est *animal politicum* (sicut dicitur lib. I. *Polit.*, cap. 2), virtutes hujusmodi prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur; prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis, secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 7 vel 11), et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter (secundum illud *Matth.* V : « Estote perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est), » necesse est ponere quasdam virtutes medias inter *politicas*, quæ sunt virtutes humanæ, et *exemplares*, quæ sunt virtutes divinæ. Quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini : ita scilicet quod quædam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur *virtutes purgatoriæ*. Ita scilicet quod prudentia « omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; » temperantia vero « relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; » fortitudinis autem est « ut anima non terreatur propter excessum ad superna; » justitia vero est, « ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. » Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem; quæ vocantur virtutes jam *purgati animi*. Ita scilicet quod prudentia « sola divina intueatur; » temperantia « terrenas cupiditates nesciat; » fortitudo « passiones ignoret; » justitia « cum divina mente perpetuo fœdere societur, » eam scilicet imitando. Quas quidem

sont l'apanage des bienheureux dans le ciel, et des hommes les plus parfaits sur la terre.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe prend la vertu telle qu'elle existe parmi les hommes, voyant dans la justice, par exemple, la règle des ventes et des achats, dans la force la fermeté contre la crainte, et dans la tempérance le frein qui réprime la convoitise. Effectivement, il seroit ridicule de prêter à Dieu des vertus semblables à celles-là.

2° Les vertus humaines, c'est-à-dire les vertus de l'homme vivant sur la terre ont les passions pour objet; mais les vertus des bienheureux vivant dans le ciel sont sans passions. C'est ce qui fait dire à Plotin, dans Macrobe : « Les vertus civiles adoucissent les passions (c'est-à-dire les ramènent à la modération du juste milieu); les vertus purifiantes les enlèvent; les vertus de l'ame purifiée les oublient, et les vertus exemplaires les excluent. » On pourroit dire aussi que Macrobe, dans la parole objectée, entend par passions les mouvements désordonnés de l'ame.

3° Abandonner les choses humaines quand la nécessité commande de s'en charger, c'est un acte vicieux; mais dans tout autre cas, c'est un acte de vertu. Aussi le Philosophe romain dit-il, avant la parole objectée : « On ne doit pas blâmer d'avoir abandonné les affaires publiques l'homme qui, doué d'un grand esprit, se livre à la science, ni ceux qui sont forcés, par la foiblesse de leur santé ou par des raisons plus graves, de s'éloigner du service de l'Etat en laissant à d'autres le pouvoir et la gloire de le gouverner (1). » Saint Augustin n'enseigne pas une autre doctrine : « L'amour de la vérité, dit-il, *De Civit. Dei*, XIX, 19, cherche un saint loisir, et le devoir de la charité accepte les occupations justes. Quand le

(1) La génération actuelle ne pèche point par l'éloignement des fonctions publiques, c'est là son moindre défaut; la gent bourgeoise, libérale et philosophique est tout entière bubjétivore ou désire de l'être. Demandez aux valets des antichambres ministériels : ils vous parleront de la souplesse des libres penseurs.

---

virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de his virtutibus secundùm quòd sunt circa res humanas, putà justitia circa emptiones vel venditiones, fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiscentias : sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit quòd « passiones politicæ virtutes molliunt, » id est, ad medium reducunt; « secundæ (scilicet *purgatoriæ*) auferunt; tertiæ (quæ sunt *purgati animi*) obliviscuntur; in quartis (scilicet *exemplaribus*) nefas est nominari. » Quamvis dici possit quòd loquitur hic de passionibus, secundùm quòd significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quòd deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; aliàs est virtuosum. Unde parum suprà Tullius præmittit : « His forsitan concedendum est Rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dediderunt; et iis qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviore causa impediti à Republica recesserunt, cùm ejus administrandæ potestatem aliis laudemque concederent. » Quod consonat ei quod Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum suscipit necessitas charitatis; quod si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem impo-

travail ne nous est pas imposé, livrons-nous à la contemplation de la vérité; quand il nous est imposé, acceptons-le par devoir de charité (1). »

4° La justice légale se rapporte seule directement au bien public; mais elle dirige par ses préceptes, comme le dit le Philosophe, toutes les autres vertus vers ce terme. Car les vertus civiles, telles que nous les prenons ici, ont pour objet non-seulement le bien de l'Etat, mais encore le bien des particuliers dans la vie privée, dans la famille et dans la société.

QUESTION LXII.

Des vertus théologales.

Après avoir examiné les vertus intellectuelles, les vertus morales et les vertus cardinales, nous devons étudier les vertus théologales.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Y a-t-il des vertus théologales? 2° Les vertus théologales se distinguent-elles des vertus intellectuelles et des vertus morales? 3° La foi, l'espérance et la charité sont-elles des vertus théologales? 4° La foi précède-t-elle l'espérance, et l'espérance la charité?

(1) L'illustre docteur dit avant ces paroles : « Chacun peut choisir un de ces trois genres de vie, la vie de loisir, la vie d'action ou la vie tempérée de loisir et d'action; mais il importe de considérer ce que l'amour de la vérité nous donne, et ce que le devoir de la charité nous demande. Nul ne doit se livrer tellement au loisir qu'il ne songe plus à l'utilité du prochain, ni tellement à l'action qu'il néglige la contemplation des choses divines. Dans le loisir, ce n'est pas un repos désœuvré qui doit plaire, mais la recherche ou la découverte de la vérité, chacun aspirant au progrès intellectuel, content de ce qu'on découvre sans envier aux autres leur part de succès. Dans l'action, ce n'est pas l'honneur temporel ni la puissance qu'il faut aimer, car tout est vanité sous le soleil; mais il faut aimer l'œuvre, dont la puissance et l'honneur sont comme les instruments. « Celui qui désire l'épiscopat, dit l'Apôtre, désire une bonne chose. » L'*épiscopat*, c'est à-dire la surveillance par laquelle le gouvernant fait le bien des gouvernés; car ce mot vient de ἐπισκοπεῖν, veiller sur. Celui-là n'est point évêque, qui veut commander, et non se dévouer. »

---

nitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. »

Ad quartum dicendum, quòd sola justitia legalis directè respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V. *Ethic.* dicit Philosophus. Est enim considerandum quòd ad politicas virtutes secundùm quòd hìc dicuntur, pertinet non solùm benè operari ad commune, sed etiam benè operari ad partes communis, scilicet ad domum vel aliquam singularem personam.

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint aliquæ virtutes theologicæ. 2° Utrùm virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. 3° Quot et quæ sint. 4° De ordine earum.

ARTICLE I.

Y a-t-il des vertus théologales?

Il paroît qu'il n'y a pas de vertus théologales. 1° Le Philosophe dit, *Physic.*, VII, 17 : « La vertu est la disposition de l'être parfait au plus grand bien. » Or, d'une part, cette disposition implique la conformité avec la nature; d'un autre côté, le divin est au-dessus de la nature humaine. Donc les vertus théologales n'appartiennent pas à l'homme.

2° *Vertus théologales* veut dire vertus divines (1). Or, nous l'avons vu, les vertus divines sont les vertus exemplaires qui n'existent pas dans l'homme, mais dans Dieu. Donc les vertus théologales ne sont pas des vertus de l'homme.

3° On admet des vertus théologales pour nous mettre en rapport avec Dieu, qui est le premier principe et la dernière fin. Or l'homme est coordonné au premier principe et à la dernière fin par la nature même de sa raison et de sa volonté. Donc il n'a pas besoin de vertus théologales pour le mettre en rapport avec Dieu.

Mais les préceptes de la loi commandent des actes de vertus. Or la loi divine renferme des préceptes qui commandent des actes de foi, d'espérance et de charité; car il est écrit, *Eccli.*, II, 8, 9 et 10 : « Vous qui craignez le Seigneur, croyez en lui..., espérez en lui..., aimez-le. » Donc la foi, l'espérance et la charité sont des vertus qui mettent en rapport avec Dieu; donc il y a des vertus théologales. — Le Philosophe enseigne aussi la même doctrine.

(Conclusion. — Outre les vertus morales qui aident l'homme à par-

(1) On sait que *théologal* vient de Θεὸς, Dieu, et de λόγος, discours. Saint Thomas nous fera connoître dans un instant les raisons qui ont fait donner ce nom à certaines vertus.

ARTICULUS I.

Utrùm sint aliquæ virtutes theologicæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint aliquæ virtutes theologicæ. Ut enim dicitur VII. *Physic.* (text. 17), « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Dico autem *perfectum* quod est « dispositum secundùm naturam. » Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est (qu. 61, art. 5 et art. 12, in corp.); quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est, quòd præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina; dicitur enim *Eccles.*, II : « Qui timetis Deum, credite illi; » item : « Sperate in illum; » item. « Diligite illum. » Ergo fides et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes; sunt ergo theologicæ (sicut dicitur lib. I. *Polit.*, cap. 2).

(Conclusio. — Præter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliæ virtutes homini ne-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 3; ut et dist. 26, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 1, de virtut., art. 5, ad 11, et art. 5, ad 12.

venir à sa fin naturelle, il y a d'autres vertus infuses qui l'élèvent à sa fin surnaturelle : ce sont les vertus théologales.)

Nous l'avons dit précédemment, la vertu donne à l'homme la perfection nécessaire pour accomplir les actes qui peuvent le conduire à la félicité. Il y a deux sortes de félicité : l'une est proportionnée à la nature humaine, et l'homme peut y parvenir par les principes de son être; l'autre dépasse la nature humaine, et l'homme ne peut l'atteindre que par une certaine participation de la Divinité, conformément à cette parole, II *Pier.*, I, 4 : « Par Jésus-Christ, nous sommes devenus participants de la nature divine. » Et comme cette béatitude dépasse la proportion de sa nature, l'homme ne peut la conquérir par les principes naturels qui lui suffisent pour produire des œuvres bonnes dans sa sphère; il faut donc que Dieu lui donne certains principes pour le mettre en rapport avec la béatitude supérieure, de même que les principes de sa nature, secondée par l'assistance divine, le mettent en rapport avec sa fin naturelle. Eh bien, ces principes reçus d'en haut s'appellent *vertus théologales*, soit parce qu'elles ont Dieu pour objet dans ce sens qu'elles établissent un saint commerce avec lui, soit parce que le ciel peut seul les répandre dans les cœurs, soit parce que nous n'en avons connoissance que par la révélation.

Je réponds aux arguments : 1° L'être peut avoir telle ou telle nature de deux manières : par essence, et sous ce rapport les vertus théologales dépassent la nature humaine ; ensuite par participation, comme le bois enflammé renferme la nature du feu, et dans ce sens l'homme devient en quelque sorte participant de la nature divine. Les vertus théologales appartiennent donc à la nature participée de l'homme.

2° Quand on dit que les vertus théologales sont des vertus divines, cela

---

cessariò infusæ ad supernaturalem finem consequendum, quæ *theologicæ* sunt appellatæ.)

Respondeo dicendum, quòd per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex suprà dictis patet (qu. 3, art. 5, et qu. 4, art. 7, et qu. 55, art. 3). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 2, ad 4, et qu. 5, art. 5). Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundùm quamdam divinitatis participationem, secundùm quod dicitur II. *Petr.*, I, quòd « per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ. » Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis ex quibus procedit ad benè agendum secundùm suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam : unde oportet quòd superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adjutorio divino. Et hujusmodi principia virtutes dicuntur *theologicæ*, tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas rectè ordinamur in Deum; tum quia à solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter : uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participativè, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est. Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundùm naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quòd istæ virtutes

ne signifie pas que Dieu est vertueux par elles, mais que par elles Dieu rend l'homme vertueux pour l'élever jusqu'à lui. Ce ne sont donc pas des vertus exemplaires, mais des vertus calquées sur l'exemplaire.

3° La raison et la volonté de l'homme se mettent par leurs propres forces en rapport avec Dieu dans les limites de la nature, en tant qu'il en est le principe et la fin; mais elles ne peuvent d'elles-mêmes s'élever à Dieu considéré comme l'objet de la béatitude surnaturelle (1).

ARTICLE II.

Les vertus théologales se distinguent-elles des vertus intellectuelles et des vertus morales?

Il paroît que les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles et des vertus morales. 1° Puisque les vertus théologales résident dans l'ame humaine, elles perfectionnent l'intelligence ou la volonté. Or les vertus qui perfectionnent l'intelligence s'appellent *intellectuelles*, et celles qui perfectionnent la volonté se disent *morales*. Donc les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles et des vertus morales.

2° Les vertus théologales sont celles qui mettent en rapport avec Dieu. Or il est une vertu intellectuelle qui met semblablement en rapport avec Dieu; car la prudence a pour objet les choses divines, puisqu'elle considère les causes les plus élevées. Donc les vertus théologales ne diffèrent pas des vertus intellectuelles.

3° Saint Augustin prouve que les quatre vertus cardinales sont « l'ordre de l'amour (2). » Or qu'est-ce que l'amour, sinon la charité, qui figure

(1) Par ses facultés naturelles, l'homme peut connoître et aimer Dieu comme l'auteur de la nature, mais non comme l'auteur de la grace, du salut, de la gloire éternelle

(2) Nous avons rapporté ces paroles du grand évêque, LX, 4, p. 478.

---

non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus fit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi à Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt *exemplares*, sed *exemplatæ*.

Ad tertium dicendum, quòd ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturæ principium et finis, secundùm tamen proportionem naturæ; sed ad ipsum secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundùm suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II.

Utrùm virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes theologicæ non distinguantur à moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quòd perficiant ipsam vel secundùm partem intellectivam, vel secundùm partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur *intellectuales;* virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt *morales*. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur à virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum; scilicet sapientia quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus in lib. *De moribus Eccles.*, manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus quòd sunt *ordo amoris*. Sed amor

(1) De his etiam suprà, qu. 58, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2, ad 4; et qu. 14, de verit., art. 3, ad 9; et qu. 1, de virtut., art. 12.

parmi les vertus théologales. Donc les vertus théologales ne diffèrent pas des vertus morales.

Mais ce qui est au-dessus de la nature humaine se distingue de ce qui est dans les limites de cette nature. Or les vertus théologales sont au-dessus de la nature humaine, tandis que les vertus intellectuelles et les vertus morales n'en dépassent point les proportions. Donc les vertus théologales se distinguent des vertus intellectuelles et des vertus morales.

(Conclusion. — Puisque l'objet des vertus théologales dépasse la nature humaine, tandis que l'objet des vertus intellectuelles et des vertus morales est dans la sphère de ses facultés, ces vertus diffèrent d'espèce.)

Comme nous l'avons vu dans une question précédente, les habitudes se distinguent spécifiquement d'après la différence formelle de leurs objets. Or l'objet des vertus théologales, c'est Dieu même en tant qu'il dépasse la connoissance de la raison humaine; puis l'objet des vertus intellectuelles et des vertus morales, ce sont les choses qui peuvent être comprises par la raison humaine. Donc les vertus théologales se distinguent spécifiquement des vertus intellectuelles et des vertus morales.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus intellectuelles et les vertus morales perfectionnent l'intelligence et la volonté naturellement; mais les vertus théologales perfectionnent ces facultés surnaturellement.

2° Telle que le philosophe la range parmi les vertus intellectuelles, la sagesse considère les choses divines en tant qu'elles tombent sous l'investigation de la raison humaine; mais la foi, considérée comme vertu théologale, les concerne en tant qu'elles dépassent la portée de la raison humaine.

3° La charité est amour, mais tout amour n'est pas charité. Quand donc saint Augustin dit que « toute vertu est l'ordre de l'amour, » il

---

est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur à theologicis.

Sed contra : id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundùm naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, quia secundùm naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex suprà dictis patet (qu. 58, art. 4 et 5). Ergo distinguuntur ab invicem.

(Conclusio. — Virtutes theologicæ distinguuntur specie à virtutibus moralibus et intellectualibus, quòd harum objectum humanam non excedit rationem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 54, art. 2), habitus specie distinguuntur secundùm formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus (qui est ultimus rerum finis), prout nostræ rationis cognitionem excedit; objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur à moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundùm proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quòd sapientia quæ à Philosopho ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina secundùm quòd sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea, secundùm quòd rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quòd licèt charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cùm ergo dicitur quòd « omnis virtus est ordo amoris, » potest intelligi vel de amore commu-

entend ou l'amour pris en général ou l'amour qui est charité. S'il entend l'amour pris en général, il veut dire que toute vertu est « l'ordre de l'amour, » parce que chacune des vertus théologales renferme l'affection bien ordonnée, et que toute affection trouve sa racine et son principe dans l'amour, comme nous le savons; s'il entend l'amour qui est charité, ses paroles ne signifient pas que toutes les vertus sont essentiellement la charité, mais qu'elles dépendent toutes plus ou moins étroitement de la charité.

ARTICLE III.

La foi, l'espérance et la charité sont-elles des vertus théologales?

Il paroît que la foi, l'espérance et la charité ne sont pas des vertus théologales. 1° Les vertus théologales sont à la béatitude surnaturelle ce que les inclinations dérivant des lois nécessaires de notre être sont à la fin naturelle. Or, de toutes les vertus qui se rapportent à la fin naturelle, une seule dérive des lois nécessaires de notre être, c'est l'intelligence des principes (1). Donc il n'y a non plus qu'une vertu théologale.

2° Les vertus théologales sont plus parfaites que les vertus intellectuelles et que les vertus morales. Or la foi ne s'élève pas au rang des vertus intellectuelles, mais elle reste un degré plus bas, puisqu'elle est une connoissance imparfaite (2); l'espérance ne figure pas non plus parmi les vertus morales, mais elle est aussi plus bas, vu qu'elle forme une passion. Combien donc, à plus forte raison, la foi et l'espérance ne sont-elles pas des vertus théologales.

(1) L'intellect admet nécessairement les principes, de même que la volonté veut la fin forcément : donc l'intelligence, qui est produite par les principes, suit les lois nécessaires de notre être.

(2) Les principes engendrent l'intelligence, les conclusions la science et les propositions

---

niter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, in quantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio; omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 1 et 2); si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quòd quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quòd omnes aliæ virtutes aliqualiter à charitate dependeant, ut infrà patebit (qu. 63, art. 2, et 2, 2, qu. 23, art. 7).

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ : fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet *intellectus principiorum*. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cùm sit cognitio imperfecta (2); similiter etiam inter virtutes morales non ponitur *spes*, sed est aliquid minus virtute, cùm sit passio. Ergo multò minùs debent poni virtutes theologicæ.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 17, art. 6; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 6; et dist. 26, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 1, de verit., art. 5, ad 12, et art. 12, tum in corp., tum ad 10, argum.; et in I. *ad Corinth.*, lect. 2 et 4.

(2) Utpote quæ sequatur opinionem, ut in II. *De anima*, text. 157, videre est. At opinio,

3° Les vertus théologales mettent l'ame en rapport avec Dieu. Or l'ame ne peut être mise en rapport avec Dieu que par sa partie intellective, qui renferme l'intelligence et la volonté. Donc il n'y a que deux vertus théologales, l'une pour perfectionner l'intelligence, l'autre pour perfectionner la volonté.

Mais saint Paul dit, I *Cor.*, XIII, 13 : « Maintenant restent ces trois choses : la foi, l'espérance et la charité. »

(Conclusion. — Il y a trois vertus théologales qui mettent l'intelligence et la volonté de l'homme en rapport avec la béatitude surnaturelle : ces vertus sont la foi, l'espérance et la charité.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article de cette question, les vertus théologales mettent l'homme en rapport avec la béatitude surnaturelle, de même que l'inclination produite par les lois de son être le mettent en rapport avec sa fin naturelle. Ces derniers rapports sont formés par deux facultés : par l'intelligence renfermant les premiers principes perçus par la lumière naturelle, et sur lesquels s'appuie la raison dans les choses spéculatives et dans les choses pratiques; puis par la volonté droite, qui tend d'elle-même au bien de la raison. Ces deux puissances ne peuvent établir des rapports semblables avec la béatitude surnaturelle; car saint Paul dit, I *Cor.*, II, 9 : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » Il faut donc que la grace, pour combler l'abîme qui sépare l'homme de sa fin surnaturelle, ajoute surnaturellement certaines choses à ses deux facultés principales. Dieu

probables la croyance ou l'opinion. Or les principes et les conclusions évidentes renferment toujours la vérité : l'intelligence et la science sont donc des vertus. Mais les propositions probables peuvent renfermer l'erreur : donc la croyance, bien entendu la croyance humaine n'est pas une vertu, car la vertu se rapporte toujours à la vérité.

---

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ : una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XIII : « Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc. »

(Conclusio. — Tres sunt theologicæ virtutes, quibus homo secundùm intellectum et voluntatem consequi suam supernaturalem beatitudinem potest : fides videlicet, spes et charitas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundùm duo : primò quidem, secundùm rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectûs, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quàm in agendis; secundò, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundùm illud I. *ad Cor.*, II : « Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se. » Unde oportuit quòd quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primò quidem quantum ad intel-

cùm etiam in falsum ferri possit, est imperfecta cognitio, nec dici potest virtus; ut *Ethic.* lib. VI, cap. 3, tum in græco-lat., tum in antiquis patet.

surajoute à l'intelligence certains principes surnaturels qu'elle perçoit par la lumière divine : ce sont les dogmes qui forment l'objet de la foi. Ensuite il surajoute deux choses à la volonté : la direction, qui la tourne vers sa dernière fin comme vers une chose qu'elle peut atteindre, c'est l'espérance; puis une sorte d'affinité spirituelle, qui la transforme pour ainsi dire en ce terme suprême, c'est la charité. Car les êtres tendent d'eux-mêmes vers la fin qui leur est naturelle, et c'est l'affinité, la conformité qui produit ce mouvement.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les limites de sa sphère, l'intelligence connoît par les espèces et par l'habitude naturelle jointe à la puissance; puis la volonté trouve en elle-même, hors de toute habitude, soit la direction, soit la conformité nécessaires pour se mettre en rapport avec la fin proportionnée à son essence. Mais cela ne suffit point dans les choses qui sont au-dessus de la nature : il faut, ici, qu'une habitude surnaturelle soit ajoutée à l'intelligence et à la volonté.

2° La foi et l'espérance renferment une certaine imperfection, parce qu'elles ont pour objet les choses qu'on ne voit ou qu'on n'a pas. Ainsi avoir la foi et l'espérance dans les choses soumises aux facultés de l'homme, cela ne remplit pas toute l'idée de la vertu; mais avoir la foi et l'espérance dans les choses supérieures aux facultés de l'homme, cela dépasse toute vertu humaine, conformément à cette parole, I *Cor.*, I, 25 : « La foiblesse de Dieu est plus forte que les hommes. »

3° Le vouloir implique deux choses : le mouvement vers la fin, et la conformité à la fin par l'amour. La volonté de l'homme doit avoir deux vertus : l'espérance et la charité.

---

lectum adduntur homini quædam principia supernaturalia quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia de quibus est fides. Secundò verò est voluntas, quæ ordinatur in illum finem, et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus indiget speciebus intelligibilibus per quas intelligat, et ideo oportet quòd in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ; sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ, et ideo oportet fieri superadditionem habitûs supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quòd fides et spes imperfectionem quamdam important, quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit à ratione virtutis; sed habere fidem et spem de his quæ sunt super facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundùm illud I. *Cor.*, I : « Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus. »

Ad tertium dicendum, quòd ad appetitum duo pertinent : scilicet motus in finem et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quòd in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

ARTICLE IV.

La foi précède-t-elle l'espérance, et l'espérance la charité?

Il paroît que les vertus théologales ne sont point ordonnées de telle sorte que la foi précède l'espérance, et l'espérance la charité. 1° La racine est avant ce qu'elle produit. Or la charité est la racine de toutes les vertus; car saint Paul dit, *Ephes.*, III, 17 : « Enracinés et fondés dans la charité (1). » Donc la charité précède toutes les vertus, et partant la foi et la charité.

2° Saint Augustin dit, *De doct. christ.*, I, 17 : « L'homme ne peut aimer ce qu'il ne croit pas exister; mais quand il croit et qu'il aime, il espère parvenir par les bonnes œuvres à l'objet de sa croyance et de son amour. » Donc la foi vient avant la charité, puis la charité avant l'espérance.

3° L'amour est le principe de toute affection : c'est un point que nous avons établi plus haut. Or l'espérance implique une certaine affection; car elle est une passion, comme nous l'avons aussi prouvé. Donc la charité, qui est l'amour, devance l'espérance.

Mais saint Paul énumère les vertus théologales dans l'ordre que nous avons indiqué : « Restent trois choses, dit-il, I. *Cor.*, XIII, 13 : la foi, l'espérance et la charité. »

(Conclusion. — Au point de vue des actes, la foi précède l'espérance, et l'espérance la charité dans l'ordre de la génération; mais la charité marche avant la foi et l'espérance dans l'ordre de la perfection, parce qu'elle est la forme et la racine de toutes les vertus.)

Il y a deux ordres dans les choses : l'ordre de la génération et l'ordre

(1) *Loc. cit.*, 14, 17 et 18 : « Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ...., afin que le Christ par la foi habite dans vos cœurs; et qu'enracinés et fondés dans

---

ARTICULUS IV.

Utrùm fides sit prior spe, et spes charitate.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit hic ordo theologicarum virtutum, quòd fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundùm illud *ad Ephes.*, III : « In charitate radicati et fundati. » Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 37) : « Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit; porrò si credit et diligit, benè agendo efficit ut etiam speret (2). » Ergo videtur quòd fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 2). Sed spes nominat quamdam affectionem; est enim quædam passio, ut suprà dictum est (qu. 40, art. 1). Ergo charitas quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus ista enumerat dicens : « Nunc autem manent fides, spes et charitas. »

(Conclusio. — Tametsi ordine perfectionis, charitas quæ omnium virtutum forma est ac radix, prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 4, art. 7, et qu. 17, art. 7 et 8; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 5; et qu. 4, de virtut., vel quæst. de spe, art. 3.

(2) Sive paulò pleniùs prope finem : *Si credit et diligit, benè agendo et præceptis bonorum morum obtemperando, efficit ut etiam speret se ad id quod diligit, esse venturum.*

de la perfection. Dans l'ordre de la génération, où la matière est avant la forme, l'imparfait avant le parfait; si l'on considère les actes, car les vertus sont infuses simultanément, la foi précède l'espérance, et l'espérance la charité. En effet, pour que la volonté se porte vers une chose sous l'impulsion de l'espérance et de l'amour, ne faut-il pas que les sens ou l'intelligence aient perçu cette chose? Eh bien, l'intelligence perçoit par la foi ce qu'espère et aime la volonté; la foi devance donc l'espérance et la charité dans l'ordre de la génération. Ensuite l'homme aime les choses parce qu'il les perçoit comme son bien. Or quand il espère retirer un avantage de quelqu'un, il le regarde comme son bien : il aime donc parce qu'il espère; l'espérance devance donc la charité, quant aux actes, dans l'ordre de la génération. Mais si nous passons à l'ordre de la perfection, nous devons dire le contraire : ici, la charité se présente avant la foi et avant l'espérance, pourquoi? Parce que la foi et l'espérance sont informées par la charité et qu'elles en reçoivent comme vertus leur perfection. Car la charité est la mère et la racine de toutes les vertus, dans ce sens qu'elle en constitue la forme. Nous comprendrons mieux cela dans la suite (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les réflexions qui précèdent renferment la réponse à la première difficulté.

2° Saint Augustin parle, dans le passage objecté, de l'espérance qui attend, par les mérites que lui assurent ses bonnes œuvres, le bonheur éternel; il s'agit là, comme on le voit, de l'espérance jointe à sa forme,

la charité, vous puissiez comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur, et la longueur, et la hauteur, et la profondeur » du mystère que je vous ai annoncé.

(1) 1° La foi, l'espérance et la charité sont répandues en même temps dans le cœur de l'homme ; 2° l'homme fait d'abord des actes de foi, puis des actes d'espérance, puis des actes de charité ; 3° la charité est plus parfaite que la foi et que l'espérance.

Le saint concile de Trente a sanctionné cette doctrine dans ces termes, *Sess.* VI, ch. 7 : « L'homme reçoit simultanément, en Jésus-Christ, par infusion divine, la foi, l'espérance et la charité. Car la foi, quand l'espérance et la charité ne se joignent pas à elle, ne peut unir parfaitement à Jésus-Christ, ni rendre membre vivant de son corps. C'est ce qui fait dire à l'écrivain sacré que « la foi sans les œuvres est morte. » »

---

quidem generationis quo materia est prior formâ, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem, et spes charitatem secundùm actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat : unde oportet quòd ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat quòd apprehendit illud ut bonum suum; per hoc autem quòd homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet veluti quoddam bonum suum : unde ex hoc ipso quòd homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum; et sic ordine generationis secundùm actum spes præcedit charitatem. Ordine verè perfectionis charitas præcedit fidem et spem, eo quòd tam fides quàm spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infrà dicetur (qu. 65, art. 4, et 2, 2, qu. 23, art. 8).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum; quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem.

qui suit la charité. Mais l'homme peut espérer avant d'avoir cette dernière vertu; il peut espérer, non par les mérites qu'il possède déjà, mais par ceux qu'il a la confiance d'acquérir.

3° Comme nous l'avons dit précédemment, l'espérance a deux objets. Son objet principal est le bien espéré : sous ce rapport, l'amour précède l'espérance, car on n'espère un bien que lorsqu'on le désire et qu'on l'aime. Ensuite l'objet secondaire de l'espérance, c'est la personne dont on espère un bien : à cet égard l'espérance produit l'amour, puis l'amour à son tour augmente l'espérance; car lorsqu'on espère obtenir un bien de quelqu'un, on commence à l'aimer, et l'amour que l'on conçoit pour sa personne fortifie l'espérance que l'on a en lui.

QUESTION LXIII.

De la cause de la vertu.

Après avoir parlé de la nature et de la distinction des vertus, nous devons parler de leur cause.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° La vertu nous est-elle donnée par la nature ? 2° Peut-elle être produite par la coutume des actes ? 3° Y a-t-il des vertus morales qui soient données à l'homme par infusion divine ? 4° Les vertus acquises par la coutume des actes sont-elles d'une autre espèce que les vertus infuses ?

Potest autem aliquis sperare antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 40, art. 7), cùm de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur : et respectu hujus semper amor præcedit spem; nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum à quo se sperat posse consequi bonum : et respectu hujus primò quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur; per hoc enim quòd aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quòd ipsum amat, postea fortiùs de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa virtutum. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm virtus sit in nobis à natura. 2° Utrùm aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. 3° Utrùm aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. 4° Utrùm virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICLE I.

La vertu nous est-elle donnée par la nature?

Il paroît que la vertu nous est donnée par la nature. 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, II, 14 : « Les vertus sont naturelles et se trouvent également dans tous les hommes. » Et saint Antoine, dans saint Athanase, *Serm. ad Monachos :* « Que la volonté change la nature, c'est perversion; qu'elle y reste fidèle, c'est vertu. » Et la Glose, commentant cette parole, *Matth.*, IV, 23 : « Jésus parcouroit toute la Galilée, enseignant dans les synagogues, » dit : « Le divin Maître enseignoit les vertus innées, la justice, l'humilité, que l'homme a naturellement. »

2° Le bien de la vertu est d'être selon la raison. Or ce qui est selon la raison est naturel à l'homme, puisque la raison forme sa nature même. Donc la vertu est naturelle à l'homme.

3° On dit inné ce que l'homme a depuis sa naissance. Or l'homme a certaines vertus depuis sa naissance; car *Job* dit, XXI, 18 : « La compassion a crû avec moi dès mon enfance, et elle est sortie avec moi du sein de ma mère. » Donc la vertu est innée dans l'homme.

Mais ce que l'homme a par nature est commun à tous les hommes, et le péché ne peut le détruire; car, selon saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « les biens naturels sont restés même dans les démons. » Donc l'homme n'a pas la vertu par nature.

(Conclusion. — Les vertus intellectuelles et les vertus morales nous sont données par la nature dans leur aptitude ou dans leur commencement, mais non dans leur perfection; les vertus théologales, au contraire, ne viennent pas de la nature, mais d'un principe extérieur, soit dans leur commencement, soit dans leur perfection.)

ARTICULUS I.

Utrùm virtus insit nobis à natura.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus sit in nobis à natura. Dicit enim Damascenus in lib. II (cap. 14) : « Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. » Et Antonius dicit in *Serm. ad Monachos :* « Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est; conditio servetur, et virtus est. » Et *Matth.*, IV, super illud : « Circuibat Jesus, etc., » dicit Glossa : « Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo. »

2. Præterea, bonum virtutis est secundùm rationem esse, ut ex dictis patet (qu. 55, art. 4, ad 2). Sed id quod est secundùm rationem, est homini naturale, cùm ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini à natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis à nativitate inest. Sed virtutes quibusdam à nativitate insunt; dicitur enim *Job*, XXXI : « Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum. » Ergo virtus inest homini à natura.

Sed contra : id quod inest homini à natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam « in dæmonibus bona naturalia manent, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De div. Nomin.* Sed virtus non inest omnibus hominibus, sed abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini à natura.

(Conclusio. — Virtutes in nobis sunt à natura secundùm aptitudinem et inchoationem, non autem secundùm perfectionem; præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.)

(1) De his etiam suprà, qu. 51, art. 1; et 2, 2, qu. 47, art. 15; et III, *Sent.*, dist. 33,

Quelques auteurs disent que les formes des corps, préexistant à l'état latent dans la matière, viennent entièrement d'un principe intrinsèque; d'autres soutiennent que, produites par une cause séparée de la matière, elles proviennent entièrement d'un principe extrinsèque; d'autres enseignent qu'elles dérivent partie d'un principe intrinsèque et partie d'un principe extrinsèque : d'un principe intrinsèque, en ce qu'elles existent en puissance dans la matière; d'un principe extrinsèque, en tant qu'elles sont produites à l'acte par un agent qui leur est étranger. Ces philosophes appliquent ces trois systèmes aux formes des substances spirituelles. Les premiers disent : Les habitudes des sciences et les vertus viennent entièrement de l'intérieur : la nature imprime dans l'ame toutes les idées et tous les sentiments; puis l'exercice et la discipline, l'étude et la pratique du bien, semblables à la lime qui dégrossit le fer, les dégagent, les façonnent, les polissent au milieu de la masse du corps : telle est l'opinion des platoniciens. Les deuxièmes disent : La science et la vertu proviennent entièrement de l'extérieur; elles ont leur source et leur principe dans l'action des intelligences qui entourent l'ame où elles résident : c'est là l'opinion d'Avicenne et de ses partisans. Enfin les troisièmes disent : La science et la vertu dérivent de la nature quant à l'aptitude, mais non dans leur perfection : ce sentiment est celui d'Aristote, et renferme la vérité (1).

Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer ceci. Une chose peut être

(1) La première opinon va droit à nier l'acte de Dieu dans la science, la révélation; elle a pour sectateurs dans les temps modernes les idéalistes et les partisans de l'inspiration particulière : Kant, Fichte, Hegel, Schelling; puis les théosophes, les illuminés, les enthousiastes, les piétistes, les hernnhuters, les quakers, les schwedenborgiens, tous les protestants intelligents.

La deuxième opinion va directement à détruire l'acte de l'homme dans la science, la spontanéité de l'ame; elle a pour fauteurs les fatalistes et les matérialistes : Hobbes, Hume, Condillac, les encyclopédistes; puis les partisans du sens commun, lesquels sont devenus les traditionalistes après la condamnation portée par Grégoire XVI contre Lamennais. On sait que ces derniers ont été condamnés naguère par la cour romaine.

Enfin le troisième sentiment concilie l'acte de Dieu et l'acte de l'homme dans la science et

---

Respondeo dicendum, quòd circa formas corporales aliqui dixerunt quòd sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui verò quòd totaliter sunt ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui verò quòd partim sunt ab intrinseco, in quantum scilicet præexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco; ita scilicet quòd omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima, sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cùm ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio platonicorum. Alii verò dixerunt quòd sunt totaliter ab extrinseco, id est, « ex influentia intelligentiæ agentis, » ut ponit Avicenna. Alii verò dixerunt quòd secundùm aptitudinem, scientiæ et virtutes sunt in nobis à natura, non autem secundùm perfectionem, ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1). Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini *naturale*

qu. 1, art. 2, quæstiunc 1; et qu. 1, de virtut., art. 2; et *ad Galat.*, V, lect. 6, col. 3; et in I. *Ethic.*, lect. 1, col. 2.

naturelle à tel ou tel homme de deux manières : au point de vue de sa nature spécifique, puis au point de vue de sa nature individuelle. Et comme, d'une part, les êtres reçoivent l'espèce de la forme et l'individualité de la matière; comme, d'un autre côté, la forme est constituée dans l'homme par l'ame raisonnable et la matière par le corps : ce qui convient à l'homme sous le rapport de l'ame raisonnable lui est naturel par sa nature spécifique, et ce qui lui convient relativement à la complexion du corps lui est naturel par sa nature individuelle; car ce qui appartient essentiellement au corps selon l'espèce se rapporte en quelque sorte à l'ame, parce que tel et tel corps est proportionné à telle et telle ame. Or le commencement, pour ainsi dire l'ébauche de la vertu est naturel à l'homme de ces deux manières. Et d'abord au point de vue de sa nature spécifique. La raison de l'homme renferme au fond de son être, comme propriété native, certains principes qu'elle connoît par la lumière naturelle, soit dans les choses spéculatives, soit dans les choses pratiques. Eh bien, ces principes sont comme les semences et les germes des vertus morales, aussi bien que des vertus intellectuelles; car la volonté trouve en elle-même, dans les lois de son essence, une inclination qui la porte au bien conforme à la raison. Ensuite le commencement de la vertu est naturel au point de vue de la nature individuelle. L'homme a, par sa constitution physique, des inclinations favorables ou contraires aux habitudes vertueuses : car certaines forces sensitives sont les actes de certaines parties du corps; en sorte que cette enveloppe matérielle aide ou gêne ces forces dans leurs opérations, et par cela même les facultés rationnelles qui se servent de leur ministère. Voilà pourquoi les hommes

dans la vertu; il unit la grace et la nature, le surnaturel et le naturel, le divin et l'humain. Inutile d'en nommer les défenseurs.

Depuis le commencement de ce siècle, les philosophes, faisant non pas de la philosophie, mais plutôt de la méthode philosophique, ont tourné et retourné superficiellement la question relative à la nature de nos connoissances, à l'origine des idées, au principe de la certitude. Eh bien, tous leurs doctes travaux, toutes leurs profondes recherches valent-elles les quelques lignes que nous lisons en ce moment dans saint Thomas?

---

dupliciter : uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus : ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui : quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, in quantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita, tam scibilium quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi, vel melius vel pejus, ad quasdam virtutes; prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt. Et secundum hoc unus homo habet na-

ont des dispositions naturelles, les uns à la science, les autres à la force d'ame, d'autres à la tempérance. Ainsi les vertus intellectuelles, de même que les vertus morales, nous sont données par la nature quant à l'aptitude, dans leur commencement, mais non dans leur consommation; car tandis que la nature est déterminée dans ses actes à une seule chose, la consommation des vertus ne concerne pas un seul mode d'action, mais elle se rapporte diversement aux divers objets qui leur servent de terme, aux diverses circonstances dans lesquelles elles se déploient. En un mot, les vertus intellectuelles et les vertus morales sont innées quant à l'aptitude, dans leur commencement, mais non dans leur perfection; puis les vertus théologales ne sont innées d'aucune manière, elles viennent tout entières d'un principe extérieur.

Ces remarques donnent la réponse aux arguments. Les deux premiers prouvent que l'homme, comme être raisonnable, reçoit de la nature le germe, pour ainsi dire la semence des vertus; puis le troisième établit que la constitution du corps, la complexion que nous apportons en naissant, prédispose l'un à la compassion, l'autre à la tempérance, l'autre à une autre vertu. Nous ne disons pas le contraire.

ARTICLE II.

Les vertus peuvent-elles être produites par la coutume des actes?

Il paroît que les vertus ne peuvent être produites par la coutume des actes. 1° Commentant cette parole, *Rom.*, XIV, 23 : « Tout ce qui ne se fait pas selon la foi est péché, » saint Augustin dit, dans la *Glose:* « Toute la vie de l'infidèle est péché, et rien n'est bon sans le souverain bien; où n'est pas la connoissance de la vérité, là ne sont que de fausses ver-

---

turalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis à natura, non autem consummatio earum; quia natura determinatur ad unum, consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt à natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis à natura, in quantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

ARTICULUS II.

Utrùm aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud *Rom.*, XIV : « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » dicit Glossa Augustini : « Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono; ubi deest cognitio veritatis, falsa

(1) De his etiam suprà, qu. 51, art. 2 et 3; et infrà, qu. 65, art. 2, in corp., et qu. 92, art. 1, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 1, ad 6; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 1, de virtut., art. 9.

tus, même avec des mœurs pures. » Or la foi ne peut s'acquérir par les œuvres, mais Dieu seul la produit dans l'homme, conformément à cette parole de saint Paul, *Ephes.*, II, 8 : « De la grace nous vient le salut par la foi. » Donc les vertus ne peuvent être produites par la coutume des actes.

2° Le péché n'est point compatible avec la vertu, puisqu'il lui est contraire. Or l'homme ne peut éviter le péché que par la grace de Dieu, car il est écrit, *Sag.*, VIII, 2 : « ... Je savois que je ne pouvois avoir la continence, si Dieu ne me la donnoit. » Donc aucune vertu ne peut avoir sa cause dans la réitération des œuvres, mais elles sont toutes un don de Dieu.

3° Les actes qui sont sans la vertu, n'ont pas la perfection de la vertu. Or l'effet n'est pas plus parfait que la cause. Donc la vertu ne peut être produite par les actes qui la précèdent.

Mais l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, IV : « Le bien a plus de force que le mal. » Or les mauvaises actions produisent les habitudes des vices. Combien donc plus les bonnes actions ne peuvent-elles pas produire les habitudes des vertus ?

(Conclusion. — Puisque les mauvaises actions produisent le vice, les bonnes peuvent produire la vertu (1).

Précédemment nous avons parlé en général de la production des habitudes par les actes; nous devons maintenant parler en particulier de la production de la vertu. La vertu, il faut toujours le redire, donne à l'homme la perfection nécessaire pour faire le bien. Or le bien consiste « dans le mode, l'espèce et l'ordre, » comme s'exprime l'évêque d'Hip-

(1) L'auteur qui s'est arrogé la mission de compléter la *Somme théologique*, a parfaitement bien transcrit le raisonnement qu'il venoit de lire dans saint Thomas; mais il n'aborde pas le fond de la question, que va développer le saint docteur. Il auroit dû dire à peu près ceci : les vertus qui se rapportent au bien réglé par la raison de l'homme, peuvent être produites par les actes humains; mais les vertus qui ont pour objet le bien réglé par la loi de Dieu, sont nécessairement produites par l'opération divine.

---

est virtus etiam in optimis moribus. » Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud *Ephes.* II : « Gratia estis salvati per fidem. » Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud *Sap.*, VIII : « Didici quod non possum esse aliter continens nisi Deus dederit. » Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis. Sed « effectus non potest esse perfectior causa. » Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est, quod Dionysius dicit cap. IV *De div. Nom.*, quod « bonum est virtuosius quam malum. » Sed ex malis actibus possunt causari habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

(Conclusio. — Cùm ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multò magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.)

Respondeo dicendum, quòd de generatione habituum ex actibus in generali supra dictum est (qu. 51, art. 2 et 3); nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est quod sicut supra dictum est (qu. 55, art. 4), virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in « modo, specie et

pone; ou « dans le nombre, le poids et la mesure, » selon le langage des Livres saints. Il faut donc considérer le bien de l'homme relativement à la règle qui lui donne le mode et le nombre, l'espèce et le poids, l'ordre et la mesure. Cette règle est double, comme nous l'avons dit ailleurs : elle est la raison humaine et la loi divine. Et comme la loi divine est la règle suprême, elle embrasse plus de choses que la raison humaine; de sorte que tout ce qui est réglé par la raison humaine l'est aussi par la loi divine, mais l'inverse n'a pas lieu. Quand donc la vertu se rapporte au bien réglé par la raison humaine, elle peut avoir sa cause dans les actes humains, parce que la faculté qui produit ces actes a dans son domaine et sous sa direction le bien qu'il s'agit de réaliser. Au contraire, lorsque la vertu se rapporte au bien réglé par la loi divine, elle ne peut avoir sa cause dans les actes qui procèdent de la raison, mais elle est produite uniquement par l'action divine. Aussi l'évêque d'Hippone, définissant cette sorte de vertu, dit-il, comme nous le savons : « Elle est une bonne habitude,... que Dieu produit en nous sans nous. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, dans le passage objecté, de la vertu infuse, dont nous disions à l'instant même qu'elle est produite uniquement par l'opération divine.

2° La vertu divinement infuse, surtout quand on l'envisage dans sa perfection, ne compatit point avec le péché mortel; mais la vertu humainement acquise souffre l'acte du péché, même mortel. L'usage de l'habitude est soumis à la volonté, mais un seul acte du péché ne détruit pas l'habitude de la vertu acquise; car l'habitude a pour contraire immédiat, non pas l'acte, mais l'habitude (1). Ainsi, bien que l'homme ne puisse, sans la grace, éviter le péché mortel, c'est-à-dire traverser la vie

(1) La vertu a son contraire immédiat dans le vice, et son contraire médiat dans les actes du vice.

ordine, » ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni* (cap. 3 et 4), sive in « numero, pondere et mensura » (ut dicitur *Sap.*, II), oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (qu. 19, art. 4), scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quod, quicquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominem ordinans ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, in quantum hujusmodi actus procedunt à ratione sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatum per legem divinam et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem diffiniens Augustinus posuit in diffinitione virtutis, « quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quòd virtus divinitus infusa maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis. Quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est (qu. 44, art. 3), non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen

sans pécher mortellement, il peut acquérir néanmoins l'habitude de la vertu, et par cela même s'abstenir de plusieurs actions mauvaises, principalement de celles qui sont le plus contraires à la raison; mais il est des péchés mortels que l'homme ne peut éviter d'aucune manière sans le secours divin, ce sont les péchés directement opposés aux vertus théologales, que nous recevons de la grace. Cela recevra de plus grands éclaircissements dans la suite (1).

3° Ainsi que nous l'avons dit dans le premier article, la nature met dans l'ame les germes et comme les semences des vertus. Ces germes sont plus nobles que les vertus qu'ils produisent, de même que l'intelligence des principes spéculatifs est plus noble que la science des conclusions; de même aussi que la rectitude naturelle de la raison l'emporte en dignité sur les vertus morales qu'elle enfante, c'est-à-dire sur la droiture qu'elle fait naître dans la volonté en la rendant participante de la raison. Pourquoi donc les actes humains, procédant de causes plus élevées, ne pourroient-ils produire les vertus humaines?

(1) Luther disoit, avec tous les réformateurs : Le péché originel a détruit dans l'homme l'intelligence et la volonté pour les choses divines; l'enfant d'Adam ne peut ni connoître la vérité ni vouloir le bien; toutes les pensées de l'infidèle sont de profondes ténèbres et toutes ses actions des péchés mortels; Dieu seul, par un acte immédiat, met la foi dans son esprit et la vertu dans son cœur. De là l'infaillibilité particulière et la justification sans les œuvres. Certains écrivains catholiques posent les mêmes principes : ils prétendent, eux aussi, que l'homme frappé par le péché originel est dégradé, corrompu, gangrené dans tout son être, qu'il ne peut rencontrer que l'erreur et faire que le mal; seulement, par une contradiction flagrante, ils n'admettent ni l'infaillibilité particulière, ni la justification extérieure, imputative, sans les œuvres.

L'ange de l'école enseigne tout une autre doctrine; il dit : Après le péché originel, la raison peut, d'elle-même, connoître Dieu comme auteur des choses finies, et la volonté éprouve une inclination naturelle vers le bien connu : l'homme peut donc acquérir les vertus qui se rapportent aux choses finies. Mais il ne sauroit, par ses propres forces, ni connoître ni par conséquent aimer Dieu comme auteur de la grace, du salut, du bonheur éternel : il n'est donc pas en son pouvoir de produire les vertus qui se rapportent aux choses célestes.

Le concile de Trente a sanctionné cette doctrine. Il dit, sess. VI, *can.* 7 : « Si quelqu'un dit que toutes les actions faites avant la justification sont de véritables péchés, ou qu'elles méritent la haine de Dieu,.... qu'il soit anathème. » Et *can.* 3 : « Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante et sans le secours de l'Esprit saint, l'homme peut faire des actes de foi, d'espérance et de charité, tels qu'il les faut faire pour obtenir la grace de la justification, qu'il soit anathème. »

---

impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam à malis operibus abstineat, ut in pluribus, et præcipuè ab his quæ sunt valde rationi contraria; sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina sive principia secundum naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICLE III.

Certaines vertus morales sont-elles données à l'homme par infusion divine?

Il paroît que les vertus théologales sont seules données à l'homme par infusion divine. 1° Les choses qui peuvent être faites par les causes secondes, Dieu ne les fait pas lui-même, de sa propre main, si ce n'est dans de rares circonstances, miraculeusement : car « la loi de l'ordre qu'il a établie, dit saint Denis, *De cœl. Hier.*, VIII, 10, c'est que les derniers effets sortent des causes moyennes.» Or les vertus intellectuelles et les vertus morales peuvent être produites, comme nous l'avons vu dans l'article précédent, par les actes humains. Donc Dieu ne les donne point par infusion.

2° Les œuvres de la nature, et moins encore les œuvres de Dieu, ne renferment rien d'inutile. Or les vertus théologales suffisent pour mettre l'homme en rapport avec le bien surnaturel. Donc Dieu ne produit pas en nous d'autres vertus.

3° Si « la nature ne fait point par deux moyens ce qu'elle peut faire par un seul,» combien plus l'être infiniment sage n'agit-il pas de cette manière? Or « Dieu a mis dans nos ames la semence des vertus, » comme le dit la Glose, sur *Hebr.*, I. Donc il ne produit pas d'autres vertus dans l'homme.

Mais l'Esprit saint dit de la Sagesse divine, *Sag.*, VIII, 7 : « Elle enseigne la tempérance et la justice, la prudence et la force. »

(Conclusion. — Dieu donne par infusion surnaturelle non-seulement les vertus théologales, mais encore certaines vertus morales qui aident l'homme d'une manière particulière à conquérir sa dernière fin.)

Il y a des rapports nécessaires de ressemblance, d'ordre et de propor-

---

ARTICULUS III.

Utrùm aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ à Deo. Ea enim quæ possunt fieri à causis secundis, non fiunt immediatè à Deo, nisi forte aliquando miraculosè; quia, ut Dionysius dicit : « Lex divinitatis est, ultima per media adducere. » Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (art. 2). Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari à Deo.

3. Præterea, « natura non facit per duo quod potest facere per unum, » et multo minus Deus. Sed Deus « inseruit animæ nostræ semina virtutum, » ut dicit Glossa *Hebr.*, I. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem. »

(Conclusio. — Non tantum theologicæ virtutes sunt homini divinitus infusæ, sed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quadam ratione fertur.)

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos.

(1) De his etiam suprà, qu. 51, art. 3, et qu. 55, art. 4, ad 6; et infrà, qu. 65, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 1 de virtut., art. 10.

tion entre la cause et l'effet. Or toutes les vertus intellectuelles et toutes les vertus morales acquises par les actes humains procèdent, comme nous l'avons vu, de certains principes déposés dans le fond de nos êtres. Pour remplacer ces principes dans l'ordre surnaturel, Dieu donne aux ames les vertus théologales, qui mettent l'homme en rapport avec sa fin suprême. Eh bien, ces qualités infuses ne supposent-elles pas évidemment, par une correspondance nécessaire, d'autres habitudes aussi produites par la grace, appartenant au même ordre et renfermant la même proportion, qui doivent être aux vertus divines ce que les vertus humaines sont aux principes naturels mis dans nos cœurs?

Je réponds aux arguments : 1° Certaines vertus morales et certaines vertus intellectuelles peuvent être produites par les actes de l'homme, cela est vrai; mais elles n'ont point la proportion nécessaire pour correspondre aux vertus théologales ; il faut donc que Dieu lui-même en produise de plus élevées dans nos ames.

2° Les vertus théologales ordonnent, inchoativement, l'homme à sa fin dernière, en l'unissant immédiatement à Dieu; mais il a besoin d'autres vertus infuses, pour le mettre en rapport avec les choses qui se rapportent au souverain Etre (1).

3° La vertu des principes innés ne dépasse pas les bornes de la nature; il faut donc que l'homme reçoive d'autres principes pour le mettre en rapport avec sa fin surnaturelle.

(1) Il y a les moyens et la fin, le pèlerinage et la patrie, la voie et le ciel, comme il y a le combat et le couronnement, la vertu et la justice, la sanctification et la glorification. Or les vertus théologales tournent l'homme vers sa fin dernière, le mettent sur le chemin du ciel et répandent une céleste lumière devant ses pas; mais il lui faut d'autres vertus infuses pour employer les moyens, pour traverser la mer orageuse de ce monde et pour arriver sans naufrage au port du salut.

Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est (art. 1). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis à Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est (qu. 62, art. 3). Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; et ideo oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ, et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICLE IV.

Les vertus acquises par la coutume des actes sont-elles d'une autre espèce que les vertus infuses?

Il paroît que les vertus acquises par la coutume des actes ne sont pas d'une autre espèce que les vertus infuses. 1° Les vertus acquises et les vertus infuses ne diffèrent, d'après ce qui précède, que par leurs rapports à la fin dernière. Or les habitudes et les actes de l'homme ne reçoivent pas l'espèce de la fin dernière, mais de la fin prochaine. Donc les vertus infuses, soit morales, soit intellectuelles, ne sont pas d'une autre espèce que les vertus acquises.

2° « Les habitudes se connoissent par les actes. » Or la tempérance acquise et la tempérance infuse produisent les mêmes actes, puisqu'elles modèrent l'une et l'autre les convoitises du toucher. Donc ces deux vertus ne diffèrent pas d'espèce.

3° Il y a, entre la vertu acquise et la vertu infuse, la même différence qu'entre les choses faites immédiatement par la créature et les choses faites immédiatement par Dieu. Or l'homme que Dieu fit lui-même ne différoit point spécifiquement de l'homme que produit la nature, et l'œil que le Rédempteur donna à l'aveugle-né ne se distinguoit pas de celui que nous apportons en naissant. Donc la vertu infuse ne diffère pas spécifiquement de la vertu acquise.

Mais toute différence apportée dans la définition change l'espèce. Or à la définition de la vertu acquise, on ajoute, pour définir la vertu infuse : « Que Dieu opère en nous sans nous. » Donc la vertu acquise n'est pas de la même espèce que la vertu infuse.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, on dit des vertus infuses que

---

ARTICULUS IV.

Utrùm virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes infusæ non sint alterius speciei à virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa, secundum prædicta, non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed à proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, « habitus per actus cognoscuntur. » Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundùm illud quod est immediatè à Deo factum et à creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura; et oculus quem cæco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed contra : quælibet differentia in diffinitione posita mutata diversificat speciem. Sed in diffinitione virtutis infusæ ponitur, « quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut suprà dictum est (qu. 55, art. 4). Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

(Conclusio. — Cum de virtutibus infusis recte dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; ut et *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 2, ad 4; et qu. 1, de virtut., art. 10, ad 7, 8, 9; et qu. 5, art. 4, in corp.

Dieu les produit en nous sans nous; puisque, d'une autre part, on ne peut dire la même chose des vertus acquises, il est évident que les vertus acquises diffèrent spécifiquement des vertus infuses.)

Les habitudes se distinguent spécifiquement, comme nous le savons, de deux manières : par la forme de leurs objets, et par les choses auxquelles elles sont ordonnées. L'objet de toute vertu, c'est le bien considéré dans la matière qu'elle concerne : ainsi l'objet de la tempérance, c'est le bien du plaisir dans les concupiscences du toucher. La forme de cet objet est déterminée par la raison, qui établit le mode, la mesure, l'ordre dans ces concupiscences; puis la matière est formée par ces mêmes concupiscences. Eh bien, l'ordre, la mesure, le mode dans les concupiscences du toucher diffère selon qu'il est fixé par la raison humaine ou par la loi divine. L'ordre établi par la raison humaine dans les plaisirs de la table, c'est que ces jouissances ne nuisent ni à la santé du corps ni à l'usage des facultés intellectuelles; et l'ordre prescrit par la loi divine, veut que l'homme « châtie son corps et le réduise en servitude » par l'abstinence dans le boire et dans le manger (1). On voit donc que la tempérance infuse diffère quant à l'espèce de la tempérance acquise, et nous devons dire la même chose à l'égard de toutes les vertus. Ensuite les habitudes se distinguent par les choses auxquelles elles sont ordonnées. En effet la santé de l'homme et la santé du cheval ne sont pas de la même espèce, parce qu'elles appartiennent à des êtres différents; et c'est dans ces principes que le Philosophe dit, *Pol.*, III, 4 : « Les vertus des citoyens diffèrent sous les différents gouvernements. » Autres donc sont les vertus du citoyen du ciel, autres les vertus du citoyen de la terre;

(1) I *Cor.*, IX, 27 : « Je châtie mon corps et le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché les autres, je ne sois moi-même réprouvé. » Sur quoi saint Chrysostôme dit : « Je réprime et punis la sensualité par l'abstinence dans la nourriture. » Et Haymon : « Je soumets mon corps à la raison par le travail et la fatigue, par les jeûnes et les veilles, par la soif et la faim. »

---

virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut prædictum est, secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cujus quidem objecti formalis ratio est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quòd alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ et secundum regulam divinam, putà in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod homo « castiget corpus suum et in servitutem redigat » per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundùm ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur; et eodem modo dicit Philosophus in III. *Polit.* (cap. 4), quod « diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bona se habent ad diversas politias. » Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint « cives sanctorum et domestici Dei; » et aliæ virtutes

c'est-à-dire autres sont les vertus, suivant qu'elles sont acquises par l'homme ou produites par Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus acquises et les vertus infuses ne diffèrent pas seulement par leurs rapports avec la fin dernière ; mais elles diffèrent aussi, comme nous l'avons dit, par leurs rapports avec leurs propres objets.

2° La tempérance acquise et la tempérance infuse ne règlent et ne modèrent pas de la même manière, nous l'avons vu, les convoitises du toucher; elles ne produisent donc pas les mêmes actes.

3° L'œil que le Rédempteur fit à l'aveugle-né devoit remplir les mêmes fonctions que les yeux formés par la nature; c'est pour cela qu'il étoit de la même espèce. Les vertus infuses ne différeroient pas non plus des vertus acquises, si Dieu vouloit former miraculeusement dans l'homme des vertus semblables à celles que nous donne la fréquence des actes : mais nous sommes loin de cette hypothèse.

QUESTION LXIV.

Du milieu des vertus.

Restent les propriétés de la vertu.

Ici nous parlerons : premièrement, du milieu des vertus; deuxièmement, de leur connexion; troisièmement, de leur égalité; quatrièmement, de leur durée.

On demande quatre choses sur le premier point ; 1° Les vertus morales sont-elles dans un milieu ? 2° Le milieu des vertus morales est-il le mi-

---

acquisitæ secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est; unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum, quòd oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum, ad quem formantur alii oculi secundum naturam ; et ideo fuit ejusdem speciei. Et eadem ratio esset si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actionibus; sed ita non est in proposito, ut dictum est.

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum, in quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum.

Et primo quidem de medio virtutum; secundò, de connexione virtutum; tertio, de qualitate earum ; quartò, de ipsarum duratione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm virtutes morales sint in medio. 2° Utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis,

lieu des choses ou le milieu de la raison? 3° Les vertus intellectuelles sont-elles dans un milieu? Enfin les vertus théologales sont-elles dans un milieu.

ARTICLE I.

Les vertus morales sont-elles dans un milieu?

Il paroît que les vertus morales ne sont pas dans un milieu. 1° Le dernier point ne peut être le milieu. Or la vertu implique l'idée de dernier point; car le Philosophe dit, *De cœlo*, I, 16 : « La vertu est le dernier terme auquel puisse atteindre la puissance. » Donc les vertus morales ne sont pas dans un milieu.

2° Ce qui est le plus grand n'est pas au milieu. Or il y a des vertus morales qui ont pour objet les plus grandes choses : ainsi la magnanimité concerne les plus grands honneurs, et la magnificence les plus grandes dépenses, comme le dit le Philosophe. Donc toutes les vertus morales ne se tiennent pas dans un milieu.

3° Si les vertus morales étoient essentiellement dans un milieu, elles se corromproient, au lieu de se perfectionner, quand elles vont aux extrêmes. Or certaines vertus morales se perfectionnent par la tendance aux extrêmes : ainsi la virginité forme la chasteté parfaite en gardant un extrême, par la privation de tout plaisir charnel, et la pauvreté devient la miséricorde ou la libéralité parfaite quand elle se dépouille de tous les biens terrestres. Donc les vertus morales ne sont pas essentiellement dans un milieu.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu morale est une habitude élective qui tient le juste milieu (1). »

(Conclusion. — Puisque la bonté de la vertu morale consiste dans la

(1) « Ἐν μεσότητι οὖσα : in medietate, ou in mediocritate consistens : qui est au milieu, qui garde la juste mesure, qui n'a ni trop ni trop peu, qui ne dépasse le but ni ne reste en-

---

3° Utrùm intellectuales virtutes consistant in medio. 4° Utrùm virtutes theologicæ consistant in medio

ARTICULUS I.

Utrùm virtutes morales sint in medio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. *Ultimum* enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est *ultimum*; dicitur enim in I. *De cœlo* (text. 16), quod « virtus est ultimum potentiæ. » Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea, illud quod est maximum non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV. *Ethic.* Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur, per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quod « virtus moralis est habitus electivus in medietate existens. »

(Conclusio.— Quia virtutis moralis bonitas ex

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 17, art. 5, ad 2, et qu. 92, art. 1, in corp.; et III, *Sent.*,

conformité avec la raison, puisque d'ailleurs elle ne peut s'écarter de la raison que par excès ou par défaut, il s'ensuit que la vertu morale est dans un milieu.)

Comme nous l'avons vu, la nature générale de la vertu est d'ordonner l'homme au bien; puis le caractère particulier de la vertu morale est d'ordonner la partie appétitive de l'ame à un objet déterminé, et la raison forme la règle et la mesure des mouvements de l'appétit vers cet objet. Or le bien des choses réglées et mesurées consiste dans la conformité à la règle : ainsi les ouvrages artificiels sont bons, selon qu'ils sont conformes aux règles de l'art. Par la raison contraire, le mal des choses mesurées se trouve dans la discordance avec la règle; discordance qui a lieu dans deux cas, lorsque l'objet dépasse la règle ou lorsqu'il reste en-deçà. On voit donc que le bien de la vertu morale consiste dans l'équation à la règle (1); et comme cette équation ou conformité constitue le milieu, puisqu'elle se trouve entre l'excès et le défaut, il s'ensuit que la vertu morale réside dans un milieu.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu morale trouve sa bonté dans la règle de la raison humaine, et son objet dans les actes ou dans les passions. Lors donc qu'on l'envisage relativement à la raison humaine, dans

deçà. La vertu réside entre les vices opposés, qui pèchent les uns par excès et les autres par défaut : ainsi l'avarice s'attache trop aux biens terrestres, la prodigalité pas assez; la libéralité, qui s'y attache dans la juste mesure, se trouve entre les deux. De là ce vers d'Horace, *Epist.*, XIX :

« Virtus est medium vitiorum, utrinque reductum. »

Et ceux-ci, *Satyr.*, I, 1 :

« Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum. »

(1) L'ange de l'école, on se le rappelle, définit la vérité « l'équation de l'intelligence et des choses. » Or la vertu n'est autre chose que la vérité réalisée dans les actes; on peut donc la définir « l'équation de la raison et des actes. »

---

conformitate ad regulam rationis æstimari debet à qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum, rectè dicitur quavis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supradictis patet (qu. 55, art. 3), virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum; moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam; mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ : sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquis discordat à sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quòd superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifestè apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis; manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est æqualitas sive conformitas : unde manifestè apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis, pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet ra-

dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 1, de virtut., art. 13; et in I, *Ethic.*, lect. 7, col. 2, circa finem.

ce qu'elle emprunte à cette faculté, elle paroît sous l'idée d'un extrême, qui est la conformité, puis l'excès et le défaut se montrent sous l'idée de l'autre extrême, qui est la difformité ou la discordance; mais quand on la considère comparativement à son objet, elle se présente sous l'idée de milieu, parce qu'elle ramène les passions à la règle de la raison. C'est de là que le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « Prise sous le rapport de son essence, la vertu est le milieu, » dans ce sens qu'elle soumet son objet à la règle; mais vue « du côté du bien, » elle constitue un extrême, en ce qu'elle est la conformité avec la raison (1).

2° Les extrêmes et le milieu se dessinent dans les actes et dans les actions par les circonstances. Ainsi l'objet qui forme un extrême dans telle et telle occurrence, peut être le milieu dans telle et telle autre situation par la conformité avec la raison humaine, et c'est là précisément ce qui arrive dans la magnificence et dans la magnanimité. Si l'on considère absolument, en lui-même, l'objet que poursuivent ces vertus, il apparoîtra « comme extrême et comme le plus grand; » mais si on l'envisage relativement aux circonstances, il se présentera tantôt sous l'idée de milieu, tantôt sous l'idée d'excès, tantôt sous l'idée de défaut : sous l'idée de milieu, quand on recherche la grandeur selon la règle de la raison, c'est-à-dire où il faut, quand il faut et pourquoi il faut; sous l'idée d'excès, quand on recherche la grandeur où il ne faut pas, quand il ne faut pas ou pourquoi il ne faut pas; enfin sous l'idée de défaut, quand on ne recherche pas la grandeur où il faut et quand il faut. C'est ce qu'enseigne le Philosophe lorsqu'il dit, *Ethic.*, IV, 3 : « L'homme magnanime tend à l'ex-

(1) La libéralité aime les richesses dans la juste mesure fixée par la raison, l'avarice les aime trop et la prodigalité pas assez. Si nous envisageons ces trois affections relativement à l'objet, nous verrons que la première est entre les deux autres, qu'ainsi la libéralité forme le milieu, puis l'avarice et la prodigalité les extrêmes. Mais si nous considérons tout cela comparativement à la règle, au point de vue de la raison, nous découvrirons que la libéralité y est conforme, et que l'avarice et la prodigalité y sont contraires; nous n'aurons plus de milieu, mais seulement deux extrêmes formés, l'un par la vertu de libéralité, l'autre par les deux vices qui lui sont contraires.

---

tionem extremi unius, quod est conformitas, excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas; si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii in quantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in II. *Ethic.* (ubi sup.), quod « virtus secundum substantiam medietas est, » in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum *optimum* autem et *bene*, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundùm diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundùm unam circumstantiam, quod tamen est medium secundùm alias circumstantias per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur *extremum* et *maximum*; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii*; quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum ubi oportet et quando oportet.

trême par la grandeur, mais parce qu'il y tend comme il faut, il reste dans le milieu. »

3° Ce que nous disions à l'instant même de la magnanimité, nous devons le dire de la pauvreté volontaire et de la virginité. En effet la virginité se prive de tous les plaisirs charnels, et la pauvreté de tous biens terrestres pourquoi il faut et selon qu'il faut, c'est-à-dire selon le commandement de Dieu (1) et pour la vie éternelle. Quand le chrétien fait ces sacrifices comme il ne faut pas (c'est-à-dire par superstition condamnable ou par vaine gloire), c'est une œuvre inutile; lorsqu'il ne les fait pas quand il faut ou selon qu'il faut, c'est un vice par défaut, comme on le voit dans ceux qui violent le vœu de virginité ou de pauvreté.

ARTICLE II.

Le milieu des vertus morales est-il le milieu des choses ou le milieu de la raison?

Il paroît que le milieu des vertus morales n'est pas le milieu de la raison, mais le milieu des choses. 1° Le bien de la vertu morale vient du milieu. Or le bien de tout, et par conséquent celui du milieu, est dans les choses mêmes. Donc le milieu de la vertu morale est le milieu des choses.

2° La raison est une faculté perceptive. Or la vertu morale n'est pas dans le milieu des perceptions, mais plutôt dans le milieu des actes et des passions. Donc le milieu de la vertu morale n'est pas le milieu de la raison, mais le milieu des choses.

3° Le milieu arithmétique ou géométrique est le milieu des choses. Or

(1) La virginité et la pauvreté sont commandées par la loi divine, quand on en a fait les vœux.

Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ubi supra), quod « magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet medius. »

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundùm quod non oportet (id est, secundùm aliquam superstitionem illicitam vel etiam propter inanem gloriam,) erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundùm quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II.

Utrùm medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd medium virtutis moralis non sit *medium rationis*, sed *medium rei*. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quòd est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI. *Metaph.* (text. 8), est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est *medium rei*.

2. Præterea, *ratio* est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est *medium rationis*, sed *medium rei*.

3. Præterea, medium quod accipitur secun-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 58, art. 10; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2;

cette sorte de milieu est celui de la justice, comme le dit le Philosophe (1). Donc le milieu de la vertu morale est le milieu des choses, et non le milieu de la raison.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu morale consiste dans le milieu qui nous est prescrit par la raison. »

(CONCLUSION. — Le milieu dans lequel consiste la vertu morale, ce n'est pas un milieu existant dans la raison, qui lui soit imposé pour ramener ses actes à la juste mesure ; mais c'est le milieu qui se trouve dans les choses par la conformité avec la droite raison.)

Par *milieu de la raison*, on peut entendre deux choses : un milieu existant dans la raison, qui lui seroit imposé par la vertu morale et qui ramèneroit ses actes à la juste mesure ; puis le milieu prescrit à la vertu dans les choses par la raison. Or la vertu morale ne perfectionne pas les actes de la raison, mais les actes de la volonté : le milieu de la vertu morale n'est donc pas le milieu de la raison, tel que nous l'avons entendu dans le premier sens. Mais la vertu morale consiste, comme nous l'avons vu, dans le milieu par la conformité avec la raison droite : le milieu de la vertu est donc le milieu de la raison, comme nous l'avons expliqué dans le dernier sens. Cependant le milieu de la raison est quelquefois le

(1) Le milieu de six hommes et celui de six mètres sont trois hommes et trois mètres. C'est là, comme on le voit, l'egalité. Or l'égalité est le caractère de la justice, parce qu'elle protége égalemenl tous les hommes, ou parce qu'elle établit une juste proportion entre le droit et l'obligation, parce qu'elle donne à chacun ce qui lui est dû, ni plus ni moins.

---

dum proportionem arithmeticam vel geometricam (1) est *medium rei*. Sed tale est medium justitiæ, ut dicitur in V. *Ethicorum*. Ergo medium virtutis moralis non est *medium rationis*, sed *rei*.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Ethic.* (ut supra), quod « virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione. »

(CONCLUSIO. — Medium in quo moralis virtus consistere dicitur, non est medium rationis quasi in actu rationis consistens ipsumque perficiens ; sed est in re secundùm quamdam conformitatem ad rationem rectam.)

Respondeo dicendum, quòd *medium rationis* dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur ; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est *medium rationis*. Alio modo potest dici *medium rationis* id quod à ratione ponitur in aliqua materia ; et sic omne medium virtutis moralis est *medium rationis*, quia, sicut dictum est (art. 1), virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod *medium ra-*

ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et qu. 13, de malo, art. 2, in corp.; et qu. 1, de virtut., art. 13, ad 11, 12, 13 et 17; et *Quodlib.*, art. 10.

(1) Id est *proportionem æqualitatis*, quæ dicitur metaphoricè *arithmetica*, et cujusdam habitudinis quæ dicitur metaphoricè *geometrica ;* quia æqualitatem numerorum arithmeticus, magnitudinum autem vel mensurarum habitudinem geometer attendit. De hac porrò utraque proportione Philosophus in lib. V. *Ethic.*, cap. 7, græco-lat., vel in antiquis partim cap. 5, partim cap. 6, et apud S. Thomam lect. 5 et 6 respectivè, ad ejus quod justum est diversitatem explicandam, ut implicitè in minori subsumptâ judicatur. Perperàm verò priùs argum. *Sed contra*, subjungebatur *determinata ratione*, ubi reposuimus *determinato*, supple *medio* cum quo construi debet; nam in antiquis quidem exemplaribus *Ethicorum* habetur fœmininum *determinata*, sed cum *medietate* construitur, non cum virtute vel cum ratione, sicut ex græca phrasi patet, ἐν μεσότητι ὡρισμένῃ τῷ λόγῳ. Unde quia *medium* loco *medietatis* hìc poni debuit similiter *determinato* poni ut constructio cohæreret.

même que le milieu des choses; alors le milieu de la vertu morale est nécessairement le milieu des choses, et c'est ce qui a lieu dans la justice. Mais, d'autres fois, le milieu de la raison n'est pas le milieu des choses; dans ces sortes de cas, le milieu se détermine d'après les dispositions, le tempérament et la constitution physique de l'homme, et c'est ce qui arrive dans toutes les vertus morales autres que la justice. On voit sans peine la raison de cette différence. La justice concerne les actes dans les choses extérieures, où la rectitude s'établit d'une manière absolue, indépendamment des circonstances, d'après la nature des objets; si bien que, dans ce domaine, le milieu de la raison est le même que celui des choses, parce que la justice donne à chacun ce qui lui est dû, ni plus ni moins. Mais les vertus morales gouvernent les passions de l'ame; et dans cette sphère la rectitude ne peut s'établir sur une règle uniforme, d'après des principes invariables, parce que les hommes sont affectés diversement par les passions. Ainsi, quand on fixe la rectitude de la raison dans les passions, il faut tenir compte de l'homme, qui éprouve les passions (1).

Ces remarques donnent la réponse aux arguments. Le premier et le deuxième supposent un milieu prescrit à la raison pour modérer ses actes, et le troisième part du milieu de la justice.

ARTICLE III.

Les vertus intellectuelles sont-elles dans un milieu?

Il paroît que les vertus intellectuelles ne sont pas dans un milieu. 1° Les vertus morales se tiennent dans un milieu, parce qu'elles sont conformes

(1) La même quantité de nourriture, par exemple, peut être le juste milieu pour tel ou tel, l'excès pour celui-ci, le défaut pour celui-là. La mesure de la raison n'est donc pas donnée, dans ce domaine, par la nature des choses; il faut la déterminer d'aprés la constitution physique des individus.

---

tionis est etiam *medium rei*; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit *medium rei*, sicut est in justitia. Quandoque autem *medium rationis* non est *medium rei*, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est : quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundùm se, ut supra dictum est; et ideo *medium rationis* in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quòd rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia verò ratio procedit de medio justitiæ.

ARTICULUS III.

Utrùm virtutes intellectuales consistant in medio.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes intellectuales non consistant in medio, virtutes enim morales consistunt in medio, in

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3; et qu. 1, de virtut., art. 13, tum in corp., tum ad 5 et ad 19; et qu. 4, art. 2, ad 7.

à la raison. Or les vertus intellectuelles, appartenant à la raison même, n'ont pas dans l'homme de règle supérieure à laquelle elles doivent se conformer. Donc les vertus intellectuelles ne sont pas dans un milieu

2° Le milieu de la vertu morale est fixé par la vertu intellectuelle; car le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu consiste dans le milieu déterminé par la raison d'après le jugement de l'homme sage. » Si donc la vertu intellectuelle étoit elle-même dans un milieu, il faudroit une troisième vertu pour le fixer, puis une quatrième, une cinquième, ainsi de suite, toujours, à l'infini; dès-lors nous serions forcés de parcourir une série de vertus sans terme.

3° Le milieu proprement dit se trouve entre les contraires, comme le remarque le Philosophe. Or il n'y a pas de contrariété dans l'intelligence; car les contraires eux-mêmes, comme noir et blanc, malade et sain, ne sont point opposés dans l'idée, mais ils se conçoivent à la fois les uns par les autres. Donc il n'y a point de milieu dans les vertus intellectuelles.

Mais le Philosophe dit, d'une part, *Ethic.*, VI, 3 : « L'art est une vertu intellectuelle; » puis, d'une autre part, *ibid.*, II, 6 : « L'art est dans un milieu. » Donc la vertu intellectuelle consiste dans un milieu.

(CONCLUSION. — Puisque la vertu intellectuelle a une mesure, de même que la vertu morale, elle se trouve dans un milieu par sa conformité avec cette mesure.)

Le bien des choses est qu'elles se trouvent dans le milieu par leur conformité avec la règle ou la mesure, qui peut être violée par excès ou par défaut, dépassée ou pas égalée. Or, nous le savons, la vertu intellectuelle se rapporte au bien, de même que la vertu morale : donc le bien de la

---

quantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione, et sic non videntur habere superiorem regulam (1). Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali; dicitur enim in II. *Ethic.* (ut suprà), quòd « virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. » Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quòd determinetur per medium per aliquam aliam virtutem, et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium propriè est inter contraria, ut patet per Philosophum in X. *Metaph.* (text. 22 et 23). Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cùm etiam ipsa contraria secundùm quòd sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est, quòd « ars est virtus intellectualis, » ut dicitur in VI. *Ethic.* Et tamen « artis est aliquod medium, » ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

(CONCLUSIO. — Non solùm virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium; unde in medio consistere dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd bonum alicujus rei consistit in medio, secundùm quòd conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est (art. 3). Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut suprà dictum est (qu. 56, art. 3); unde secundùm quòd bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic

(1) Intrinsecam seu in homine ipso existentem, licèt superiorem extrinsecam habeant, nempe Deum.

vertu intellectuelle, dépendant d'une mesure, se trouve dans un milieu. Le bien de la vertu intellectuelle, c'est le vrai : le vrai absolu pour la vertu spéculative, le vrai relatif à la volonté droite pour la vertu pratique. Le vrai absolu dans l'intelligence humaine est mesuré par les choses; car les choses sont la mesure de nos idées, puisque « la vérité est dans les opinions ou dans les discours, comme le dit le Philosophe, selon que les choses sont ou ne sont pas. » En conséquence le bien de la vertu intellectuelle spéculative est qu'elle se trouve dans un milieu par sa conformité avec les choses, la raison disant être ce qui est, et ne pas être ce qui n'est pas. De là l'excès réside dans l'affirmation fausse, qui dit être ce qui n'est pas; et le défaut se tient dans la négation contraire à la vérité, qui dit ne pas être ce qui est. Maintenant, si l'on considère le vrai de la vertu intellectuelle pratique comparativement aux choses, il apparoît de même comme mesuré, de sorte que le milieu se trouve ici, comme pour les vertus spéculatives, dans la conformité avec les objets; mais quand on envisage ce vrai relativement à la volonté, il se présente comme règle et comme mesure, si bien que le milieu de la vertu morale, c'est-à-dire la droiture de la raison, est le milieu de la prudence même. Il y a, toutefois, une différence à remarquer : dans la prudence, ce milieu est règle et mesure, mais il est mesuré et réglé dans la vertu morale. L'excès et le défaut changent pareillement de caractère dans ces deux domaines.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus intellectuelles ont elles aussi, comme nous l'avons vu, leur mesure, et c'est la conformité avec cette mesure qui les place dans le juste milieu.

2° Rien ne nous force de parcourir une série de vertus sans fin, car la règle et la mesure de la vertu intellectuelle, ce n'est pas une autre vertu intellectuelle, ce sont les choses mêmes.

---

se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est *verum :* speculativæ quidem virtutis *verum* absolute, ut in VI. *Ethic.* dicitur, practicæ autem virtutis *verum* secundùm conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectûs nostri absolutè consideratum est sicut mensuratum à re : res enim est mensura intellectûs nostri; ut dicitur in X. *Metaph.* (text. 5) : « Ex eo enim quòd res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. » Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundùm quòd dicit esse quod est, vel non esse quod non est, in quo ratio *veri* consistit. Excessus autem est secundùm affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est; defectus autem accipitur secundùm negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. *Verum* autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati, et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitûs habet rationem regulæ et mensuræ, unde idem medium quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ; scilicet rectitudo rationis. Sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis, virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimodè utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est, et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quòd non est necesse in infinitum procedere in virtutibus; quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

3° Les entités contraires en elles-mêmes ne le sont point dans l'esprit, parce qu'elles se connoissent les unes par les autres. Cependant l'esprit renferme la contrariété de l'affirmation et de la négation, lesquelles sont opposées l'une à l'autre, comme le dit le Philosophe. Il est vrai, l'être et le non-être, quand on les considère dans les choses, sont contradictoires et non contraires, parce que l'un est être et l'autre pur non-être; mais quand on les prend dans les actes de l'esprit, le second comme le premier implique un certain être. Ainsi être et non-être sont deux choses contradictoires; mais l'idée par laquelle je conçois que « le bon est bon, » est contraire à l'idée par laquelle je juge que « le bon n'est pas bon. » Eh bien, le milieu qui se trouve entre ces sortes de contraires, c'est la vertu intellectuelle.

ARTICLE IV.

Les vertus théologales sont-elles dans un milieu?

Il paroît que les vertus théologales sont dans un milieu. 1° Le bien des vertus intellectuelles et des vertus morales consiste dans un milieu. Or les vertus théologales surpassent ces vertus en bonté. Donc les vertus théologales sont, à plus forte raison, dans un milieu.

2° Les vertus morales et les vertus intellectuelles consistent dans un milieu, parce que la volonté est réglée par la raison, et l'intelligence mesurée par les choses. Or les vertus théologales perfectionnent, comme nous l'avons dit ailleurs, et l'intelligence et la volonté. Donc les vertus théologales consistent dans un milieu.

3° L'espérance, cette vertu théologale, tient le milieu entre le désespoir et la présomption; la foi marche pareillement entre les hérésies contraires, comme le remarque Boëce : ainsi quand nous confessons une

---

Ad tertium dicendum, quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum. Et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine *Perihermenias*. Quamvis enim *esse* et *non esse* non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens et alterum est purè non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid *esse*. Unde *esse* et *non esse* sunt contradictoria; sed opinio qua opinamur quòd « bonum est bonum, » est contraria opinioni qua opinamur quòd « bonum non est bonum. » Et inter hujusmodi contraria *medium* est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV.

Utrùm virtutes theologicæ consistant in medio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multò magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundùm quòd appetitus regulatur per rationem, intellectualis verò secundùm quòd intellectus noster mensuratur à re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est (quæst. 62, art. 3). Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, media est inter desperationem et præsumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*. Quòd enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 17, art. 5, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæs-

personne et deux natures en Jésus-Christ, nous sommes entre l'hérésie de Nestorius qui admettoit deux personnes et deux natures, et l'hérésie d'Eutychès qui ne reconnoissoit qu'une personne et qu'une nature. Donc les vertus théologales sont dans un milieu.

Mais partout où la vertu se trouve dans un milieu, on pèche par excès, de même que par défaut. Or on ne peut pécher par excès relativement à Dieu, qui est l'objet des vertus théologales; car il est écrit, *Eccli.*, XLIII, 33 : « Vous qui bénissez le Seigneur, relevez sa grandeur autant que vous pourrez; car il est au-dessus de toutes les louanges. » Donc les vertus théologales ne sont pas dans un milieu.

(Conclusion. — Quand on envisage les vertus théologales non pas dans leur essence, mais dans leurs rapports accidentels, relativement à l'homme, elles consistent dans un milieu.)

Comme nous le savons, la vertu se trouve dans le milieu par la conformité avec sa règle ou mesure, vu qu'elle deviendroit excès ou défaut en la dépassant ou en restant en-deça. Or les vertus théologales peuvent avoir deux mesures. La première se tire de la nature de ces vertus : elle est Dieu même; car notre foi est réglée par sa vérité, notre charité par ses perfections et notre espérance par la grandeur de sa puissance et de sa bonté. Cette mesure dépasse tout pouvoir humain; de sorte que nous ne pouvons ni aimer Dieu, ni croire ni espérer en lui autant que nous le devrions, ni moins encore pécher par excès dans ce domaine de la vie religieuse. A ce point de vue donc, le bien des vertus théologales ne consiste pas dans un milieu; mais il est d'autant plus grand qu'il approche davantage de la souveraine perfection. La seconde règle ou mesure des vertus théologales se tire de la nature humaine; car si nous ne pouvons nous unir à Dieu d'une manière aussi étroite que nous le devrions, nous

---

personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum; dicitur enim *Eccl.*, XLIII : « Benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis, major enim est omni laude. » Ergo virtus theologica non consistit in medio.

(Conclusio. — Non per se sed quasi per accidens ex parte nostra videlicet virtutes theologicæ in medio consistere dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam, vel mensuram, secundùm quòd contingit ipsam transcendere vel ea deficere. Virtus autem theologicæ duplex potest accipi mensura. Una quidem, secundùm ipsam rationem virtutis : et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundùm veritatem divinam, charitas autem secundùm bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus. Et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem; unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum quantum debet; unde multò minùs potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tantò est melius, quantò magis acceditur ad summum. Alia verò regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra; quia etsi non

tunc. 4; et qu. 1, de virtut., art. 13, tum in corp., tum ad 5 et ad 19; et qu. 2, art. 2, ad 10 et 13; et *Rom.*, XII, lect. 1, col. 4.

ne sommes pas moins obligés de nous attacher à lui selon la mesure de notre condition (1). Lors donc que l'on envisage les vertus théologales dans leurs rapports accidentels, relativement à l'homme, on y découvre des extrêmes et un milieu.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien des vertus intellectuelles et des vertus morales consiste dans le milieu par la conformité avec leur règle ou mesure, qui peut être violée par excès; mais les vertus théologales, considérées dans leur nature, n'ont point une mesure qui puisse être dépassée. Il n'y a donc, sous le rapport qui nous occupe, aucune parité entre ces vertus.

2° Les vertus intellectuelles et les vertus morales perfectionnent l'intelligence et la volonté comparativement à une règle finie; mais les vertus théologales perfectionnent ces facultés relativement à une règle infinie. Encore une fois, quelle parité pouvez-vous établir entre ces vertus?

3° L'espérance tient le milieu entre la présomption et le désespoir dans l'homme, car il pèche par le premier de ces vices quand il espère des biens qui dépassent sa condition (2), et par le dernier quand il n'espère pas ce que sa condition lui permet d'attendre; mais l'espérance ne peut tomber dans l'excès relativement à Dieu, puisque sa bonté est sans bornes, immense, infinie. La foi ne tient pas non plus le milieu entre les hérésies contraires comparativement à son objet, par rapport à Dieu, car on ne sauroit avoir trop de foi dans cet Etre souverainement vrai; mais elle tient le milieu dans l'homme, en ce que la vraie croyance est entre des opinions contraires.

(1) L'homme doit pratiquer les vertus théologales conformément aux forces de sa constitution particulière et selon les devoirs de son état; celui qui compromettroit la fortune de ses proches et nuiroit à sa santé par les œuvres de ces vertus, tomberoit dans l'excès.

(2) Comme s'il espéroit d'obtenir le ciel sans mérites, ou la persévérance sans la prière, sans la vigilance, sans la fuite des occasions prochaines du mal.

---

possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundùm mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, in quantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quòd sperat à Deo bonum quod excedit suam conditionem, vel desperare quia non sperat quod secundùm suam conditionem sperare posset; non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere; sed in quantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex suprà dictis patet (art. 2 et 3).

QUESTION LXV.

De la connexion des vertus.

Nous passons à la connexion des vertus.

On demande cinq choses ici : 1° Les vertus morales sont-elles unies les unes aux autres? 2° Les vertus morales peuvent-elles être sans la charité? 3° La charité peut-elle être sans les vertus infuses? 4° La foi et l'espérance peuvent-elles être sans la charité? 5° Enfin la charité peut-elle être sans la foi et sans l'espérance?

ARTICLE I.

Les vertus morales sont-elles unies les unes aux autres?

Il paroît que les vertus morales ne sont pas nécessairement unies les unes aux autres. 1° Les vertus morales sont quelquefois produites par l'exercice des actes, comme le prouve le Philosophe. Or on peut s'exercer dans les actes d'une vertu sans s'exercer dans les actes d'une autre vertu. Donc on peut avoir une vertu sans en avoir une autre.

2° La magnificence et la magnanimité sont des vertus morales. Or on peut avoir les autres vertus morales sans la magnificence et sans la magnanimité; car le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, 5 : « Le pauvre ne peut avoir la magnificence, » bien qu'il puisse avoir d'autres vertus; « et celui qui est fait pour les petites choses et se regarde comme tel a la tempérance, mais il n'a pas la magnanimité. » Donc les vertus morales ne sont point attachées les unes aux autres.

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de connexione virtutum.

Et circa hoc quæruntur quinque. 1° Utrùm virtutes morales sint ad invicem connexæ. 2° Utrùm virtutes morales possint esse sine charitate. 3° Utrùm charitas possit esse sine eis. 4° Utrùm fides et spes possint esse sine charitate. 5° Utrùm charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS I.

Utrùm virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II. *Ethic.* (cap. 1 et 2). Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis sine quòd exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales sine hoc quòd habeat magnificentiam et magnanimitatem; dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « inops non potest esse magnificus, » qui tamen potest habere alias quasdam virtutes, et quòd « ille qui parvis est dignus et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est. Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 1; et 2, 2, qu. 146, art. 4; ut et III. part., qu. 85,

3° Comme les vertus morales perfectionnent la volonté, de même les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence. Or les vertus intellectuelles ne sont point unies entre elles, car on peut posséder une science et n'en pas posséder une autre. Donc les vertus morales ne sont pas unies les unes aux autres.

4° Si les vertus morales étoient unies, les liens de leur union se formeroient dans la prudence. Or la prudence ne suffit point pour les rattacher entre elles; car on peut être prudent dans les actes d'une vertu sans l'être dans les actes d'une autre vertu, tout comme on peut connoître l'art qui préside à certains ouvrages sans connoître l'art qui renferme les règles d'autres ouvrages. Or la prudence est la règle des actes. Donc les vertus morales ne sont point inséparables.

Mais saint Ambroise dit, *in Lucam*, VI : « Les vertus sont tellement unies, tellement enchaînées entre elles, que celui qui en a une en a plusieurs. » De même saint Augustin, *De Trin.*, VI, 7 : « Les vertus ne peuvent être séparées les unes des autres dans l'ame humaine. » Et saint Grégoire, *Moral.*, XXII, 1 : « Une vertu sans les autres est imparfaite ou n'existe pas. » Enfin Cicéron, *Tuscul.*, II, 6 : « Si vous reconnoissez qu'il vous manque une seule vertu, vous avouez que vous n'en avez aucune. »

(Conclusion.—Quand les vertus morales sont parfaites, elles se tiennent par des liens intimes, de sorte qu'elles ne peuvent être le unes sans les autres.)

La vertu morale, comme la justice, la tempérance, la force d'ame, est parfaite ou imparfaite. Quand elle est imparfaite, elle constitue une simple inclination, formée par la nature ou par la coutume, qui porte

---

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine quòd habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quòd aliquis possit esse prudens circa agibilia, quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quòd sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quòd habeat artem circa alia. Prudentia autem est « recta ratio agibilium. » Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit *super Lucam* : « Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur. » Augustinus etiam dicit in VI. *De Trinit.* (cap. 7), quòd « virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem. » Et Gregorius dicit XXII. *Moralium* (cap. 1), quòd « una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta. » Et Tullius dicit II. *De Tuscul. quæst.* : « Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum. »

(Conclusio. — Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat.)

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus (ut temperantia vel fortitudo) nihil aliud est quàm aliqua in-

art. 6; et III, *Sent.*, dist. 35, art. 1 et 2; et qu. 5, de virtut., art. 2; et *Quodlib.*, XII, art. 23; et super VI. *Ethic.*, in fine.

au bien dans une sphère particulière. Prises de cette manière, les vertus morales ne sont point unies par une connexion nécessaire; car tel et tel qui n'éprouve point d'attrait pour la chasteté, se sent porté par sa complexion naturelle ou par la coutume aux œuvres de la libéralité. Ensuite quand la vertu morale est parfaite, elle constitue une habitude qui porte en tout et partout à faire le bien. Prises dans cette acception, les vertus morales ont une étroite connexité qui les attache les unes aux autres; c'est là le sentiment de presque tous les auteurs. On peut en donner deux raisons, qui se prennent dans la double distinction des vertus cardinales. Quelques docteurs fondent cette distinction, comme nous l'avons vu, sur les propriétés générales de toutes les vertus. Dans cette théorie, la discrétion forme la prudence, la droiture la justice, la modération la tempérance et la fermeté la force, quel que soit l'objet auquel se rapportent ces qualités de l'ame. Quand on se place à ce point de vue, on voit clairement que tous ces principes du bien sont liés comme en faisceau. Car la fermeté ne mérite pas le nom de vertu, quand elle est sans la modération, sans la rectitude ou sans la discrétion, et l'on doit dire la même chose de ses compagnes. C'est le raisonnement de saint Grégoire : « Quand les vertus sont séparées les unes des autres, dit-il, *Moral.*, XXII, 1, elles n'ont point le caractère de vertu parfaite; la prudence n'est pas réelle, quand elle n'est point juste, tempérante et forte; » et le saint docteur qualifie de même les trois autres vertus cardinales (1). L'évêque d'Hippone ne raisonne pas différemment à l'endroit indiqué plus haut, *De Trin.*, VI, 7. — Ensuite d'autres auteurs distinguent les vertus cardinales d'après leurs objets, et c'est dans ce système que se place le Philosophe pour assigner la connexion qui les réunit. Nous avons déjà

(1) Il continue : « La justice n'est pas vraie, quand elle n'est point prudente, forte et tempérante; la force n'est pas entière, quand elle n'est point prudente, juste et tempérante; enfin la tempérance n'est pas parfaite, quand elle n'est point prudente, juste et forte. »

---

clinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis à natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut ferè ab omnibus ponitur. Cujus ratio duplex assignatur, secundùm quòd diversimodè aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (qu. 61, art. 3 et 4), quidam distinguunt eas secundùm quasdam generales conditiones virtutum; utpote quòd discretio pertinet ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materiâ ista considerentur. Et secundùm hoc manifestè apparet ratio connexionis : non enim firmitas habet laudem virtutis si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione, et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius XXII. *Moralium* (ut suprà), dicens quòd « virtutes si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundùm rationem virtutis; quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, et fortis non est; » et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in VI. *De Trinit.* (ubi suprà). Alii verò distinguunt prædictas virtutes secundùm materias, et secundùm hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI. *Ethic.* (sub finem); quia sicut supra dictum est (qu. 58,

dit qu'aucune vertu morale ne peut exister sans la prudence. Comme cette sorte de vertu forme une habitude élective, son acte propre est la bonne élection. Or pour faire une élection bonne, il ne suffit pas d'être incliné vers la fin légitime, inclination que produit directement la vertu morale; il faut encore bien choisir les moyens, et c'est la prudence qui dirige dans cette opération, la prudence qui conseille, juge et commande les choses relatives à la fin. Mais la prudence ne peut, à son tour, exister sans les vertus morales; car règle des actes, elle part, comme de certains principes, des fins pratiques à l'endroit desquelles l'homme est bien disposé par la justice, par la tempérance et par la force d'ame. Ainsi, comme on ne peut avoir la science spéculative sans l'intelligence des principes, pareillement on ne peut avoir la prudence sans les vertus morales. On voit donc que ces vertus se tiennent les unes les autres, et se suivent nécessairement.

Je réponds aux arguments : 1° Il est des vertus morales qui donnent la perfection nécessaire pour se conduire dans l'état commun des hommes, dans les choses que tous rencontrent ordinairement en traversant la vie. Quand donc on s'exerce dans une de ces vertus, l'on s'exerce en même temps dans les autres et l'on acquiert les habitudes de toutes par cela même, en faisant le bien. Mais si l'on s'exerçoit dans la sphère d'une de ces vertus sans s'exercer dans celle d'une autre, par exemple si l'on s'appliquoit à réprimer les transports de la colère et non les entraînements de la concupiscence, on contracteroit bien une certaine habitude qui aideroit à refréner la colère; mais cette habitude n'auroit pas toute la nature de la vertu, parce que la concupiscence la priveroit de la prudence : ainsi les inclinations naturelles, quand elles sont séparées de cette directrice des actes humains, n'offrent pas le caractère de vertus parfaites. Mais il est d'autres vertus morales, la magnificence et la magnanimité,

---

art. 4), nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi; eo quòd proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cùm sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solùm sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis, sed etiam quòd aliquis rectè eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cùm prudentia sit « recta ratio agibilium, » quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifestè sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundùm communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quòd simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium; et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam (putà bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias), acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam verò virtutes morales sunt, quæ perficiunt hominem secundùm ali-

qui donnent à l'homme la perfection qu'il doit avoir dans les états éminents, dans les hautes positions sociales. Comme tous n'ont pas l'occasion de s'exercer dans ces sortes de vertus, on peut avoir les autres sans posséder celles-là réellement, actuellement, comme vertus acquises; mais quand la pratique du bien a donné les vertus ordinaires, on a dans une potentialité prochaine ces vertus que nous dirons extraordinaires : voyez l'homme qui a pratiqué la libéralité dans des dépenses légères, par des dons modiques; que la fortune lui arrive, peu d'exercice lui suffira pour contracter l'habitude de la magnificence, tout comme le géomètre s'empare aisément des théorèmes qui provoquent pour la première fois ses méditations. Or quand on est près d'avoir une chose, qu'on peut l'acquérir facilement, on dit qu'on l'a : car « ce qui manque de peu, écrit le Philosophe, *Phys.*, II, 56, semble ne pas manquer du tout. »

2° Ce qu'on vient de lire résout la deuxième objection.

3° Les vertus intellectuelles se rapportent à des objets divers qui ne sont point liés les uns aux autres, il suffit de jeter un coup d'œil sur les sciences et sur les arts pour s'en convaincre. Ces vertus ne peuvent donc avoir entre elles la connexité qu'on remarque entre les vertus morales, puisque ces dernières concernent les actes et les passions, qui se tiennent par des liens mutuels. En effet toutes les passions procèdent de deux principes, de l'amour et de la haine; puis elles vont toutes à deux termes, à la délectation et à la tristesse. Ensuite les actes, matière des vertus morales, sont unis non-seulement entre eux, mais encore avec les passions. Voilà pourquoi tous les objets des vertus morales tombent, par une forme unique, sous le domaine de la prudence. Néanmoins toutes les choses intelligibles sont en rapport avec les premiers principes; et c'est là ce qui fait que les vertus intellectuelles dépendent toutes de l'intelligence, ainsi que la prudence dépend des vertus morales; mais les prin-

---

quem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere virtutes morales sine hoc quòd habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen acquisitis aliis virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua : cùm enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus; secundùm illud Philosophi in secundo *Physic.* (text. 56), « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. »

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio, quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifestè habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones à quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes, quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundùm hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus moralibus, ut dictum est : principia

cipes généraux, dont la perception constitue l'intelligence, ne dépendent point des conclusions, qui appartiennent aux autres vertus intellectuelles; au lieu que les vertus morales dépendent de la prudence, parce que la volonté meut à certains égards la raison, et la raison la volonté.

4° Les choses auxquelles inclinent les vertus morales, jouent le rôle de principes à l'endroit de la prudence; mais les ouvrages ne remplissent pas la même fonction vis-à-vis de l'art, ils forment tout simplement son objet. Or bien que la raison puisse être droite dans telle et telle sphère sans l'être dans une autre, elle est privée de toute rectitude du moment où elle pèche à l'égard d'un principe quelconque : supposez l'homme fourvoyé dans cet axiôme : « Le tout est plus grand que la partie, » il n'acquerra jamais la science géométrique, parce qu'il s'écartera nécessairement de la vérité dans les conséquences. D'une autre part, et nous le disions naguère, les actes sont liés les uns aux autres, mais non les ouvrages; si donc la prudence manque dans une partie des actes, elle manquera pareillement dans les autres, mais il n'en est point ainsi dans le domaine des ouvrages.

ARTICLE II.

Les vertus morales peuvent-elles être sans la charité?

Il paroît que les vertus morales peuvent être sans la charité. 1° Prospère dit, *Sent.*, VII : « Si l'on excepte la charité, toutes les vertus peuvent se trouver dans les bons et dans les méchants. » Or la charité n'existe que dans les bons, comme le dit le même auteur. Donc les autres vertus peuvent être sans la charité.

---

autem universalia quorum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent à prudentia; eo quòd appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est (qu. 9, art. 1 et qu. 58, art. 5.)

Ad quartum dicendum, quòd ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solùm sicut materia. Manifestum est autem quòd etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta si sit defectus cujuscumque principii : sicut si quis erraret circa hoc principium : « Omne totum est majus sua parte, » non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multùm recedere à veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est; et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia, quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II.

Utrùm virtutes morales possint esse sine charitate.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in lib. *Sententiarum Prosperi* (*Sentent.* VII), quòd « omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis. » Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibidem. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

(1) De his etiam infrà, qu. 71, art. 4; et 2, 2, qu. 23, art. 7; et qu. 51, art. 2, in corp.; et qu. 14, de verit., art. 2, in corp.; et qu. de virtut., art. 3, ad 1; et *Quodlib.*, XII, art. [illegible].

2° Les vertus morales peuvent s'acquérir, selon la remarque du Philosophe, par les actes humains. Or l'homme a la charité par infusion divine; car il est écrit, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné (1). » Donc les vertus morales peuvent exister sans la charité.

3° Si les vertus morales sont unies par une connexité réciproque, c'est qu'elles dépendent de la prudence. Or la charité ne dépend pas de la prudence; tant s'en faut qu'elle la dépasse, d'après cette parole, *Ephes.*, III : « L'amour du Christ surpasse toute science. » Donc les vertus morales n'ont pas la charité pour compagne inséparable, mais elles peuvent être sans elle.

Mais le disciple bien-aimé dit, II. *Joan.*, III, 14 : « Qui n'aime pas demeure dans la mort. » Or les vertus perfectionnent la vie spirituelle; car « c'est par elles que l'homme vit bien, » comme l'enseigne saint Augustin, *De lib. arbitr.*, II, 18 et 19. Donc les vertus morales ne peuvent être sans la charité.

(Conclusion. — Les vertus acquises par les actes humains peuvent être sans la charité; mais les vertus infuses par la grace la supposent nécessairement.)

Comme nous l'avons vu dans une question précédente, il y a deux sortes de vertus. Les unes font le bien dans l'ordre de la fin qui ne dépasse pas nos forces naturelles, et s'acquièrent par les actes humains : ces sortes de vertus morales, acquises par l'homme, peuvent être sans la

(1) Le saint concile de Trente commente en quelque sorte cette parole, Sess. VI, *can.* 7 : « La justification du pécheur s'opère lorsque, en considération des mérites de la passion, la charité est répandue par l'Esprit saint dans les cœurs de ceux qui sont justifiés et y devient inhérente. De sorte que, dans la justification même, l'homme reçoit avec la rémission des péchés, par Jésus-Christ avec qui il est uni, tous ces dons infus, la foi, l'espérance et la charité; car la foi, quand elle n'est pas accompagnée de l'espérance et de la charité, n'unit point parfaitement avec Jésus-Christ et ne rend pas membre vivant de son corps : d'où il est dit très-véritablement que « la foi sans les œuvres est morte; » et aussi, que « en Jésus-Christ ni la circoncision ni l'incirconcision ne servent de rien, mais la foi qui agit par la charité. »

---

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in secundo *Ethic.* (cap. 1 et 2). Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundùm illud *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. » Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, in quantum dependent à prudentia. Sed charitas non dependet à prudentia; imò prudentiam excedit, secundùm illud *Ephes.*, III : « Supereminentem scientiæ charitatem Christi. » Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est, quod dicitur I. *Joan.*, III : « Qui non diligit, manet in morte. » Sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsæ enim sunt « quibus rectè vivitur, » ut Augustinus dicit in II. *De liber. arbit.* (cap. 18 et 19). Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

(Conclusio. — Virtutes illæ morales sine charitate esse possunt quæ per humanam industriam acquiruntur; non autem eæ qua humanis actibus acquiri nequeunt, sed à Deo infunduntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 63, art. 2 et 3), virtutes morales prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri : et sic ac-

charité, et c'est ainsi qu'elles ont existé dans beaucoup de païens. Les autres vertus morales, renfermant complètement l'idée qu'exprime ce nom même de *vertu*, font le bien dans l'ordre de la dernière fin surnaturelle, et ne sont point acquises par les actes humains, mais données par l'infusion divine. Or ces vertus-là ne peuvent être sans la charité (1). Nous l'avons dit, comme les vertus morales supposent la prudence, ainsi la prudence implique les vertus morales, pourquoi? Parce que ces vertus constituent la prudence dans ses conditions propres et dans son idée même, en disposant convenablement à certaines fins. Or si la prudence exige que l'homme soit bien disposé relativement aux premières fins, elle demande plus impérieusement encore une chose que la charité peut seule donner, les dispositions favorables à la fin dernière : ainsi la raison droite réclame avant tout, dans les choses spéculatives, le secours de ce premier principe indémontrable : « Les propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. » On voit donc que la prudence infuse réclame la présence de la charité, et nous devons dire la même chose des autres vertus morales, puisqu'elles ont la prudence pour compagne inséparable. Une autre conséquence qui dérive de tout cela, c'est que les vertus infuses constituent seules des vertus parfaites et absolues, parce qu'elles rattachent l'homme purement et simplement à la fin dernière ; mais les autres vertus, celles qui sont acquises par les facultés naturelles, sont des vertus relatives, attendu qu'elles mettent l'homme en rapport avec la fin dernière non pas sans réserve ni restriction, mais seulement dans

(1) Nous avons déjà cité ce décret du concile de Trente, Sess. VI, *can.* 7 : « Si quelqu'un dit que toutes les œuvres qui se font avant la justification sont de véritables péchés ou qu'elles méritent la haine de Dieu..., qu'il soit anathème. » L'homme n'a pas la charité avant sa justification. Cependant toutes ses œuvres ne sont pas des péchés. Donc quelques-unes de ces œuvres ne procèdent pas du vice, mais de la vertu ; donc on peut avoir certaines vertus, c'est-à-dire les vertus acquises, sans la charité.

D'une autre part, le concile de Trente enseigne, comme nous l'avons vu dans la note précédente, que la charité est donnée par infusion divine, avec la foi et l'espérance, dans la justification du pécheur. Or la justification suppose toutes les vertus infuses : donc la charité n'est point sans ces vertus.

quisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundùm autem quòd sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfectè et verè habent rationem virtutis, et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo : et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim suprà (qu. 58, art. 4), quòd aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia ; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines ex quibus procedit ratio prudentiæ ; ad rectam autem rationem prudentiæ multò magis requiritur quòd homo bene se habeat circa ultimum finem (quod fit per charitatem) quàm circa alios fines, quod fit per virtutes morales : sicut ratio recta, in speculativis, maximè indiget primo principio indemonstrabili, quod est : « Contradictoria non simul esse vera. » Unde manifestum fit quòd nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quòd solæ virtutes infusæ sunt perfectæ et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundùm quid virtutes, non autem simpliciter : ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo

telle ou telle chose. Voilà pourquoi l'évêque d'Hippone, commentant cette parole, *Rom.*, XIV, 23 : « Tout ce qui n'est pas de la foi est péché, » dit : « Là où n'est pas la connoissance de la vérité, la vertu est fausse, même avec les mœurs les plus pures. »

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans la parole objectée, de la vertu prise dans le sens large, imparfaite ; car la vertu proprement dite, renfermant toute la perfection de sa nature, rend bon celui qui la possède, et dès-lors elle ne peut se trouver dans les méchants.

2° L'argument prouve que les vertus morales acquises par l'homme peuvent être sans la charité. Nous ne disons pas le contraire.

3° Sans doute la charité surpasse la science et la prudence ; mais cela ne prouve pas, tant s'en faut, que la prudence est indépendante de la charité, non plus que les autres vertus infuses.

ARTICLE III.

La charité peut-elle être sans les autres vertus infuses?

Il paroît que la charité peut être sans les autres vertus infuses. 1° Lorsqu'une chose suffit pour produire un effet, il seroit inutile d'en employer d'autres dans ce but. Or la charité suffit, à elle seule, pour produire toutes les œuvres des vertus; car saint Paul dit, I. *Cor.*, XIII, 4 : « La charité est patiente, bénigne, point envieuse, » etc. Donc toutes les autres vertus sont inutiles avec la charité.

2° Quand on possède une vertu, les œuvres qu'elle prescrit ne coûtent plus de peine et plaisent par elles-mêmes : « La marque de l'habitude, dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 3, c'est le plaisir qu'on éprouve dans les actions. » Or les actes des vertus renferment souvent des difficultés pour

---

genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde *Rom.*, XIV, super illud : « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » dicit Glossa Augustini : « Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes ibi accipiuntur secundùm imperfectam rationem virtutis; alioquin si virtus moralis secundùm perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem, et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quòd etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet à charitate, ut dictum est; et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

ARTICULUS III.

Utrùm charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quòd plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I. *ad Cor.*, XIII : « Charitas patiens est, benigna est, etc. » Ergo videtur quòd habitâ charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundùm se placent; unde et « signum habitûs est delectatio qua fit in opere, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed multi habent charitatem absque

(1) De his etiam qu. 1, de virtut., art. 10, ad 4; et qu. 2, art. 3, ad 8; et qu. 5, art. 1, in corp.; et *Quodlib.*, XII, art. 22.

l'homme plein de charité et pur de péché mortel; souvent aussi ces actes ne lui plaisent point par eux-mêmes, mais par leurs rapports avec la charité. Donc celui qui a la charité n'a point par cela seul toutes les vertus morales.

3° La charité est dans tous les saints. Or il y a des saints qui n'ont pas certaines vertus; car Bède dit, sur II. *ad Cor.*, I : « Les saints s'humilient des vertus qu'ils n'ont pas, plus qu'ils ne se glorifient des vertus qu'ils ont. » Donc on peut avoir la charité sans avoir toutes les vertus morales.

Mais toute la loi est remplie par la charité, conformément à l'oracle de l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 8 : « Qui aime le prochain, a accompli la loi. » Or toute la loi ne peut être accomplie que par toutes les vertus morales, puisqu'elle prescrit, selon la remarque du Philosophe, les actes de toutes les vertus. Donc celui qui a la charité, a toutes les vertus morales. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Serm.* XLVI : « La charité renferme en elle toutes les vertus cardinales (1). »

(Conclusion. — Puisque la charité est le principe de toutes les bonnes œuvres qui conduisent l'homme à sa fin dernière, il faut que l'homme reçoive avec la charité toutes les vertus morales, afin qu'il puisse accomplir toutes les bonnes œuvres.)

Toutes les vertus morales sont données par infusion divine avec la charité : voici pourquoi. Dieu n'opère pas, dans l'ordre de la grace, avec moins de perfection que dans l'ordre de la nature. Or quand nous voyons quelque part, dans la nature, le principe d'une œuvre, nous découvrons d'un même coup d'œil tout ce qu'il faut pour l'accomplir : ainsi les organes corporels sont faits de telle sorte, qu'ils peuvent consommer toutes

(1) Cette parole se trouve équivalemment non pas dans les *Lettres* du saint docteur, comme le porte le texte original, mais à l'endroit par nous indiqué : « La charité supporte tout, endure tout, croit tout; elle est comme les quatre points cardinaux de la vie chrétienne, et renferme toutes les vertus. »

---

peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur; neque eis secundùm se placent, sed solùm secundùm quòd referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem, qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent; dicit enim Beda, quòd « sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur. » Ergo non est necessarium quòd qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est, quod per charitatem tota lex impletur; dicitur enim *Rom.*, XII, quod « qui diligit proximum, legem implevit. » Sed tota lex impleri non potest, nisi per omnes virtutes morales; quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epistola, quod « charitas includit in se omnes virtutes cardinales. »

(Conclusio. — Cum charitas sit principium omnium bonorum operum quæ hominem in finem ultimum dirigunt, necessario simul cum ipsa omnes morales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.)

Respondeo dicendum, quòd cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minus perfectè operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus

les œuvres qui trouvent leur première source dans les facultés de l'ame. Eh bien, puisque la charité ordonne à la fin dernière, n'est-elle pas évidemment le principe de toutes les bonnes œuvres qui peuvent se rapporter à cette fin? Il faut donc que l'homme reçoive, conjointement avec la charité, toutes les vertus morales qui lui font produire toutes les sortes de bonnes œuvres. Ainsi toutes les vertus morales infuses sont enchaînées les unes aux autres, non-seulement par la prudence, mais encore par la charité; qui perd la charité par le péché mortel, perd toutes les vertus morales infuses.

Je réponds aux arguments : 1° Si vous voulez que l'acte d'une puissance inférieure soit parfait, vous devez perfectionner non-seulement la puissance supérieure, mais la puissance inférieure elle-même; car l'agent principal fût-il bien disposé, l'action ne sera point parfaite, si l'instrument ne renferme pas les conditions requises. Que faut-il donc à l'homme pour bien agir dans l'ordre de sa fin? Il lui faut, non-seulement la vertu qui dispose vis-à-vis de cette fin, mais encore les vertus qui donnent les dispositions convenables aux moyens; car la vertu qui regarde la fin remplit les fonctions d'agent principal et de moteur à l'égard des vertus qui concernent les moyens. Il faut donc que l'homme ait les vertus morales avec la charité.

2° Malgré l'habitude, l'homme peut trouver des difficultés et n'a dès-lors ni complaisance ni satisfaction dans les actes, lorsque des obstacles étrangers viennent contrarier ses efforts : ainsi l'esprit qui a l'habitude de la science ne conçoit pas sans peine, quand le sommeil ou d'autres indispositions gênent ses facultés intellectuelles. Pareillement les vertus morales infuses rencontrent quelquefois des difficultés dans les bonnes œuvres, parce qu'elles ont à lutter contre les dispositions contraires pro-

---

perfici possunt opera, ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod charitas in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quòd non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori; si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quòd homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quòd non solum habeat virtutem quæ bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem; nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quòd quandoque contingit quòd aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem diffi-

duites par les actes précédents; mais ces difficultés n'existent pas pour les vertus morales acquises, car les actes qui les engendrent détruisent les dispositions opposées.

3° On dit quelquefois que tels et tels saints n'ont pas telles et telles vertus parce qu'ils éprouvent, à cause des obstacles dont nous venons de parler, des difficultés dans la production de leurs actes; mais cela n'empêche pas qu'ils n'aient toutes les vertus habituelles.

ARTICLE IV.

La foi et l'espérance peuvent-elles être sans la charité?

Il paroît que la foi et l'espérance ne peuvent être sans la charité. 1° La foi et l'espérance, étant des vertus théologales, l'emportent en dignité sur les vertus morales même infuses (1). Or les vertus morales infuses ne peuvent être sans la charité. Donc la foi et l'espérance la réclament aussi nécessairement.

2° Saint Augustin dit, *Super Joan.*, XXVI : « Nul ne croit sans le vouloir (2). » Or la charité est dans la volonté; car elle la perfectionne, comme nous l'avons dit ailleurs. Donc la foi ne peut être sans la charité.

3° On lit dans le même saint Augustin, *Enchir.*, VIII : « L'espérance ne peut être sans l'amour. » Or l'amour est ici la charité, car le saint docteur parle de cette vertu. Donc l'espérance ne peut être sans la charité.

(1) Les vertus morales sont infuses indirectement, pour ainsi dire par concomitance, avec les vertus théologales, puis elles n'ont pas Dieu pour objet immédiat.

(2) Le grand évêque, après avoir cité cette parole, *Jean*, VI, 44 : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire, » écrit ces mots : « Qu'est-ce à dire : Nous sommes entraînés à Jésus-Christ? Est-ce donc que nous croyons malgré nous? A Dieu ne plaise? On peut entrer dans l'Eglise sans vouloir lui appartenir, aller à l'autel sans vouloir adorer Dieu, s'approcher des sacrements sans vouloir recevoir la grace; mais on ne peut croire sans le vouloir. Si l'on croyoit par le corps, on pourroit croire sans le vouloir; mais il n'en est point ainsi : « On croit par le cœur pour la justice, » dit saint Paul, *Rom.*, X, 10. » Saint Thomas se placera tout à l'heure au même point de vue. La foi implique la volonté droite, puisqu'on croit par le cœur, en le voulant. Or la volonté droite suppose la charité. Donc la foi ne peut être sans la charité.

---

cultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta, quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV.

Utrùm fides et spes possint esse sine charitate.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, « nullus credit nisi volens, » ut Augustinus dicit *Super Joan.* (tract. 26). Sed charitas est in voluntate, sicut perfectio ejus, ut supra dictum est (qu. 62, art. 3). Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 8), quod « spes sine amore esse non potest. » Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

(1) De his etiam infrà, qu. 71, art. 4, in corp.

Mais la Glose, commentant ce texte, *Matth.*, I, 2 : « Abraham engendra Isaac, Isaac engendra Jacob, » dit : « La foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité. » Or ce qui engendre est avant l'engendré, et peut être sans lui. Donc la foi peut être sans l'espérance, et l'espérance sans la charité.

(Conclusion. — La foi et l'espérance peuvent exister de quelque manière, dans leur commencement, sans la charité; mais elles ne peuvent, sans elle, acquérir leur développement et devenir des vertus parfaites.)

La foi et l'espérance, de même que les vertus morales, peuvent être envisagées de deux manières : dans leur commencement, puis dans leur état de vertu parfaite. Comme la vertu a pour but de faire des œuvres bonnes, on dit une vertu parfaite quand elle peut faire des œuvres parfaitement bonnes. Or pour faire une œuvre qui mérite ce qualificatif, il ne suffit pas de faire le bien, mais il faut encore le bien faire; quand l'œuvre est bonne sans être bien faite, elle n'est pas parfaitement bonne, et l'habitude qui en est le principe n'offre pas le caractère de vertu parfaite : ainsi quand on fait des choses justes, on fait le bien; mais il faut encore le bien faire pour que l'œuvre soit d'une vertu parfaite, c'est-à-dire il faut le faire par élection droite à l'aide de la prudence, de sorte que la justice ne peut être vertu parfaite sans cette directrice des actes. Nous devons en dire autant des deux premières vertus théologales relativement à la dernière : la foi et l'espérance peuvent exister sans la charité, mais elles ne peuvent sans elle être des vertus parfaites. Comme, d'une part, l'acte de la foi consiste à croire en Dieu; comme, d'une autre part, croire c'est consentir par la volonté : quand l'homme ne veut pas comme il doit, l'acte de la foi n'est pas parfait. Or l'homme veut comme il faut par la charité, qui perfectionne la volonté : car « tout mouvement droit de la

---

Sed contra est, quod *Matth.*, I, dicitur in Glossa, quòd « fides generat spem, spes verò charitatem. » Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

(Conclusio. — Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possint, virtutes tamen perfectæ sine illa esse non possunt.)

Respondeo dicendum, quòd fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt : uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum *esse* virtutis. Cùm enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam (1) perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfectè bonum; quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam benè fit; alioquin si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfectè bonum; unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfectè rationem virtutis : sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est secundum electionem rectam, quod est per prudentiam, et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem : « Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, » ut Augustinus dicit in

(1) Sic legi malim quàm *virtus quidem*, etsi exemplaria passim omnia posteriori modo legant.

volonté vient de l'amour droit, » comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 9. Si donc la foi peut exister, elle ne peut être une vertu parfaite sans la charité, non plus que la tempérance et la force sans la prudence. Il n'en est pas autrement de l'espérance. L'acte de l'espérance consiste à attendre de Dieu le bonheur éternel. Cet acte est parfait, quand nous attendons les récompenses futures par les mérites que nous ont assurés déjà les bonnes œuvres, ce qui ne peut avoir lieu sans la charité; le même acte est imparfait quand nous attendons le ciel par les mérites que nous n'avons pas, mais que nous nous proposons d'acquérir à l'avenir, et cela peut avoir lieu sans la charité. Ainsi la foi et l'espérance peuvent être sans la charité, mais sans la charité elles ne peuvent être des vertus proprement dites : « Car le propre de la vertu, dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 5, est non-seulement de faire le bien, mais de le bien faire (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus morales dépendent de la

(1) La Glose, citée par saint Thomas, nous disoit tout à l'heure : « La foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité. » Comment cela se fait-il? Mœhler l'explique dans la *Symbolique*, vol. I, p. 106 : « Séparé de son Père céleste et dépouillé de tout mérite, l'homme coupable est rappelé dans la famille des élus par la pure miséricorde divine. Cet appel, que la grace prévenante lui adresse en vue de Jésus-Christ, se fait entendre à son oreille d'une manière extérieure, dans la prédication de l'Evangile; et l'Esprit saint, agissant intérieurement sur son ame, réveille ses facultés spirituelles plus ou moins assoupies dans le sommeil de la mort, le pousse à s'unir à la vertu d'en haut pour reprendre une vie nouvelle et rétablir ses rapports avec Dieu. Lorsqu'il écoute cette voie charitable et qu'il suit cette impulsion miséricordieuse, le premier effet de l'activité divine et de l'activité humaine concourant au même but, c'est la foi dans la céleste parole qu'il perçoit par l'ouïe. Bientôt son intelligence croit, avec une certitude inébranlable, les vérités surnaturelles, et les promesses qui lui sont révélées, surtout la bonne nouvelle que Dieu a donné son Fils unique pour sauver le monde, émeuvent et touchent profondément son cœur. Comparant ce qu'il est avec ce qu'il devroit être d'après la volonté suprême, il parvient à la connoissance de son iniquité profonde; il conçoit la crainte de la justice éternelle et se tourne vers la miséricorde divine, espérant obtenir sa grace à cause de Jésus-Christ. Cette espérance et la vue de l'infinie bonté font naître en lui quelque amour de Dieu et quelque détestation du péché : il devient pénitent. Voilà comment la justification est préparée par l'opération de la grace et par la coopération de la liberté. Et lorsque l'homme n'apporte point d'obstacles à la consommation du saint ouvrage commencé en lui, non-seulement l'Esprit divin le justifie en remettant ses péchés, mais il le sanctifie en répandant la charité dans son ame; dès-lors, purifié de ses souillures et restauré dans le fond de lui-même, il commence à vivre d'une vie nouvelle, rentre dans la voie droite, observe les préceptes, pratique le bien, produit des actes agréables à Dieu, s'élève de justice en justice et devient par les mérites du Sauveur héritier du céleste royaume. »

Cete exposition est tirée du concile de Trente, *Sess.* VI, *can.* 5. L'homme croit, puis il espère, puis il aime; car il faut connoître pour espérer, puis il faut espérer pour aimer. La foi et l'espérance marchent donc avant la charité; donc elles peuvent être sans elle. C'est là ce qu'enseigne clairement la Parole divine : « Plusieurs d'entre les princes mêmes crurent en

---

XIV. *De Civ. Dei* (cap. 9). Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo : qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate (proprie loquendo) virtutes non sunt : « Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5 sive 6).

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes

prudence : or la prudence infuse renferme dans son essence la charité; car cette dernière vertu lui donne seule les dispositions convenables au premier principe, qui est la dernière fin. Mais la foi et l'espérance ne dépendent, dans leur nature propre, ni de la prudence ni de la charité; elles peuvent donc exister sans la charité, bien qu'elles ne puissent sans elle être des vertus parfaites.

2° L'objection part de la foi qui renferme la nature de la vertu parfaite.

3° Saint Augustin parle, dans le texte objecté, de l'espérance qui nous fait attendre le bonheur éternel par nos mérites acquis; or cette espérance suppose la charité.

ARTICLE V.

La charité peut-elle être sans la foi et sans l'espérance?

Il paroît que la charité peut être sans la foi et sans l'espérance. 1° La charité est l'amour de Dieu. Or nous pouvons aimer Dieu naturellement, sans avoir ni la foi ni l'espérance du bonheur éternel. Donc la charité peut être sans la foi et sans l'espérance.

lui, dit l'Evangile, *Jean*, XII, 4; mais, à cause des pharisiens, ils ne le confessoient point, de peur d'être rejetés de la synagogue. Car ils aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu. » *Matth.*, VII, 21 : « Tous ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas dans le royaume des cieux; mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là entrera dans le royaume des cieux. » On voit là qu'on peut confesser le Seigneur et partant avoir la foi sans la charité, mais que cela ne suffit pas pour entrer dans le royaume des cieux. Il en est de même à l'égard de l'Eglise; car on lit aussi, *Matth.*, XXII, 12 : « Mon ami, comment êtes-vous entré ici sans avoir la robe nuptiale ? » Sur quoi saint Grégoire dit, *Homil.*, XXXVIII : « La foi vous a fait entrer dans l'Eglise, mais pourquoi n'y avez-vous pas apporté la charité ? » Le texte suivant est plus formel encore, I. *Cor.*, XIII, 2 : « Si j'ai le don de prophétie, et pénètre tous les mystères et possède toute science; et si j'ai toute foi, de sorte que je transporte les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » Ce passage, comme les deux précédents, prouvent la double thèse de notre saint auteur, que la foi peut exister sans la charité, mais qu'elle n'est point sans elle une vertu parfaite. Enfin le saint concile de Trente a porté ce décret, *Sess.* VI, *can.* 28 : « Si quelqu'un dit que, la charité étant perdue par le péché, la foi aussi se perd en même temps; ou que la foi qui reste n'est pas une foi véritable, parce qu'elle n'est pas vive; ou que celui qui a la foi sans la charité, n'est pas chrétien; qu'il soit anathème. » — Si nous avons insisté, c'est que ce dogme est d'une haute importance et que plusieurs ne le connoissent pas.

---

morales dependent à prudentia; prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes, nec à prudentia nec à charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de fide, quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V.

Utrùm charitas possit esse sine fide et spe.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest à nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2° La charité est la racine de toutes les vertus, conformément à cette parole, *Ephes.*, III, 17 : « Enracinés et fondés dans la charité. » Or la racine est quelquefois sans rameaux. Donc la charité peut être aussi sans la foi, sans l'espérance et sans les autres vertus.

3° Jésus-Christ renfermoit dans son cœur adorable la charité parfaite. Or il n'avoit ni la foi ni l'espérance; car il réunissoit, comme nous le verrons plus tard, la pleine compréhension de la vérité et la possession parfaite de tous les biens. Donc la charité peut exister sans la foi et sans l'espérance.

Mais l'Apôtre dit, *Hébr.*, XI, 6 : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. » Or c'est la charité qui obtient avant tout la complaisance et l'amitié de Dieu, conformément à cette parole, *Prov.*, VIII, 17 : « J'aime ceux qui m'aiment ; » puis on va à la charité par l'espérance. Donc on ne peut avoir la charité sans la foi ni sans l'espérance.

(Conclusion. — Comme personne ne peut avoir dans son cœur l'amitié de Dieu, c'est-à-dire la charité, lorsqu'il ne croit pas qu'il existe une société sainte et comme une conversation familière entre l'homme et Dieu, ou lorsqu'il n'espère pas appartenir à cette ineffable société, la charité ne peut exister ni sans la foi ni sans l'espérance.)

La charité implique, non-seulement l'amour de Dieu, mais une certaine amitié pour lui. Or l'amitié ajoute à l'amour, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 2, « le retour de l'affection, supposant un commerce réciproque entre ses deux termes. » Que tel soit le caractère et la nature de la charité, les Livres saints nous l'apprennent quand ils disent, I. *Jean*, IV, 16 : « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui ; » Puis I. *Cor.*, I, 9 : « Fidèle est Dieu, par qui vous avez été appelés à la société de son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Cette société de l'homme avec Dieu, cette sorte de conversation familière avec lui se

---

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud *Ephes.*, III : « In charitate radicati et fundati. » Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas ; et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (III. part., qu. 7, art. 3 et 3, et qu. 15, art. 10). Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. Quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud *Prov.*, VIII : « Ego diligentes me diligo. » Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est (qu. 62, art. 4). Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

(Conclusio. — Quia nulli cum Deo amicitia (quæ *charitas* dicitur) intercedere potest nisi fidem habeat, per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret, fieri nullo modo potest ut sine fide et spe charitas existat.)

Respondeo dicendum, quòd charitas non solùm significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum. Quæ quidem super amorem addit « mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, » ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 2). Et quòd hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo ; » et I. *ad Cor.*, I, dicitur : « Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus. » Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hìc in præsenti

commence dans la vie présente par la grace et sera consommée dans la vie future par la gloire; deux choses qui sont l'objet de la foi et de l'espérance. Comme donc personne ne peut avoir d'amitié pour quelqu'un lorsqu'il ne croit ou n'espère pas pouvoir entrer en rapport avec lui, converser familièrement avec lui : de même personne ne peut avoir l'amitié de Dieu, c'est-à-dire la charité, quand il ne croit pas au commerce, à la conversation de l'homme avec Dieu, ou qu'il n'espère pas appartenir à cette société. La charité ne peut donc exister ni sans la foi ni sans l'espérance.

Je réponds aux arguments : 1° La charité n'est pas tout amour de Dieu, mais cet amour par lequel nous aimons Dieu comme l'objet de la béatitude éternelle, et c'est la foi et la charité qui nous mettent en rapport avec cet objet ineffable.

2° La charité est la racine de la foi et de l'espérance considérées dans l'état de vertus parfaites; mais la foi et la charité, prises dans leur propre nature, sont présupposées par la charité. Cette dernière vertu ne peut donc être séparée des deux premières.

3° Jésus-Christ n'avoit pas la foi et la charité, parce qu'elles renferment une certaine imperfection; mais il avoit au lieu de la foi la claire vision, et la jouissance pleine et entière au lieu de l'espérance. La charité étoit donc parfaite en lui (1).

(1) La question que nous venons d'étudier est de la plus grande importance. Elle renferme trois propositions capitales, qui appellent une sérieuse attention.

1° Des hommes légers disent : « Je ne me pique ni de piété, ni de scrupule, ni de bigotisme; je ne jeûne ni ne marmote de longues prières; mais je ne calomnie pas, je ne vole pas, je ne fais de mal à personne; je suis honnête homme, c'est assez :

« Soyons juste, il suffit, le reste est arbitraire. »

D'une autre part, des chrétiens qui ont oublié leur catéchisme disent : « La bienfaisance, la justice, la probité, l'honneur n'existent pas sans la pratique de notre sainte religion; vous qui ne paroissez jamais dans nos temples, vous vous flattez vainement d'être justes, probes, généreux, charitables; sépulcres blanchis, vous êtes corrompus dans tout vous-mêmes; vos vertus sont des vices, et vos prétendues bonnes œuvres des abominations devant notre Dieu. » La première de ces doctrines est fausse, et la seconde est une hérésie formelle enseignée par Luther et frappée d'anathème par le concile de Trente. La justice, la bienfaisance ne peuvent être des vertus parfaites, complètes, pures et simples, dans toute l'étendue du mot sans la charité,

---

per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas non est qualiscunque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundùm rationem propriam præsupponuntur ad charitatem, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 4). Et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quòd Christo defuit fides et spes propter id quod est imperfectionis in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem, et loco spei plenam comprehensionem. Et sic fuit perfecta charitas in eo.

QUESTION LXVI.

De l'égalité des vertus.

Après les questions précédentes, nous devons parler de l'égalité des vertus.

On demande six choses sur ce point : 1° La vertu peut-elle être plus grande ou plus petite ? 2° Toutes les vertus sont-elles égales dans le même homme ? 3° Les vertus morales l'emportent-elles sur les vertus intellectuelles ? 4° La justice est-elle la principale des vertus morales ? 5° La sagesse est-elle la plus grande des vertus intellectuelles ? 6° Enfin la charité est-elle la plus grande des vertus théologales ?

ARTICLE I.

La vertu peut-elle être plus grande ou plus petite?

Il paroît que la vertu ne peut être plus grande ou plus petite. 1° Nous lisons, *Apocal.*, XXI, 16 : « Sa largeur (de la sainte Jérusalem), sa lon-

ni partant sans l'observation de la loi divine, ni par conséquent sans la pratique des devoirs religieux; mais elles peuvent exister comme vertus humaines, imparfaites, relatives sans la charité.

2° Luther, posant un dogme fondamental de sa réforme, s'écrioit : « La foi est une vertu parfaite sans la charité; que dis-je? elle est seule vertu parfaite, seule elle obtient la justification, seule l'amitié de Dieu, seule le bonheur éternel. » Et dans le camp opposé, l'on entend souvent des paroles comme celles-ci : « La foi qui ne pratique pas n'est qu'hypocrisie, mensonge. Vous qui assistez encore de corps à nos augustes cérémonies, mais qui n'avez pas les vertus que commande notre religion sainte; jeunes libertins, jeunes libertines, et vous piliers de cabarets, pécheurs endurcis, avez-vous la foi? Ah, si vous avez la foi, prétendus savants qui tournez en ridicule les ministres de Jésus-Christ? Non, vous n'avez pas la foi; vous êtes pires que des païens. » Voilà encore des hérésies foudroyées par le concile de Trente. La foi n'est point parfaite sans la charité, mais elle peut exister sans elle.

3° Enfin les quiétistes disoient que la charité suffit seule, qu'elle tient lieu de toutes les vertus, que celui qui aime Dieu n'a plus que faire des préceptes. Certains apologistes de la reine des vertus disent souvent la même chose. C'est là une grave erreur. La charité, tournant vers Dieu, met l'homme sur le chemin du ciel; elle suppose dès-lors toutes les vertus nécessaires pour traverser la mer orageuse du monde et pour arriver au port du salut.

QUÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm virtus possit esse major vel minor. 2° Utrùm omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. 3° De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. 4° De comparatione virtutum moralium ad invicem. 5° De comparatione virtutum intellectualium ad invicem. 6° De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I.

Utrùm virtus possit esse major vel minor.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim *Apoc.*, XXI, quòd « latera civitatis Jeru-

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 2, ad 3; et qu. 112, art. 4, in corp.; et 2, 2, qu. 5, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 4; et qu. 2, de malo, art. 9, ad 8; et qu. 5, de virtut., art. 3.

gueur, et sa hauteur et sa profondeur sont égales. » Or, d'après les interprètes, ces dimensions désignent les vertus. Donc toutes les vertus sont égales; donc elles ne peuvent être plus petites ou plus grandes.

2° Tout ce dont la nature consiste dans le plus haut point, ne peut être plus grand ou plus petit. Or la nature de la vertu consiste dans le plus haut point; car le Philosophe dit, *De cœlo*, I, 116 : « La vertu est le dernier terme de la puissance; » et le grand évêque d'Hippone, *De lib. arb.*, II, 19 : « Les vertus sont les plus grands biens, personne ne peut en abuser. » Donc la vertu ne peut être plus grande ou plus petite.

3° La grandeur de l'effet s'apprécie par la force et l'énergie de l'agent. Or les vertus parfaites, c'est-à-dire les vertus infuses viennent de Dieu, dont la force et la puissance est toujours et partout la même, puisqu'elle est infinie. Donc les vertus ne peuvent être plus ou moins grandes.

Mais où se trouvent l'augmentation et la surabondance, là se trouve aussi l'inégalité. Or la surabondance et l'augmentation se trouvent dans les vertus; car nous lisons, *Matth.*, V, 20 : « Si votre justice n'abonde plus que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux; » et encore, *Prov.*, XV, 5 : « Dans la justice abondante est la plus grande vertu. » Donc la vertu peut être plus grande ou plus petite.

(Conclusion. — Quand les vertus appartiennent à des espèces différentes, elles sont plus grandes et meilleures les unes que les autres; quand elles appartiennent à la même espèce, elles ne sont ni plus grandes ni plus petites en elles-mêmes, mais elles varient sous ce rapport, au point de vue du sujet, soit dans le même homme à des époques différentes, soit à la même époque dans différents hommes.

Les vertus sont-elles plus grandes les unes que les autres? Cette question peut s'entendre de deux manières : de vertus qui appartiennent à

---

salem sunt æqualia. » Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa dicit ibidem. Ergo omnes virtutes sunt æquales; non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus « ultimum potentiæ, » ut Philosophus dicit in I. *De cœlo* (text. 116); Augustinus etiam in II. *De libero arbit.* (cap. 19), ait quòd « virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest malè uti. » Ergo videtur quòd virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectûs pensatur secundùm virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt à Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quòd virtus non possit esse major virtute.

Sed contra : ubicunque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim *Matth.*, V : « Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum; » et *Proverb.*, XV, dicitur : « In abundanti justitia virtus maxima est. » Ergo videtur quòd virtus possit esse major vel minor.

(Conclusio. — In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est aliâ; ejusdem autem speciei virtus, major vel minor secundùm seipsam dici non potest; ex parte verò subjecti considerata major et minor dicitur, sive secundùm diversa tempora in eodem, sive secundùm diversos homines, quorum unus alio meliùs est dispositus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm quæritur utrùm virtus una possit esse major aliâ, dupliciter intelligi potest quæstio. Uno modo in virtu-

des espèces différentes, ou de vertus qui appartiennent à la même espèce. Si l'on parle de vertus qui appartiennent à la même espèce, elles peuvent être plus grandes les unes que les autres : voici pourquoi. La cause l'emporte toujours sur l'effet; et parmi les effets, celui-là l'emporte sur les autres, qui se rapproche plus de la cause. Or, d'une part, la raison est la cause et la racine du bien fait par l'homme; d'une autre part, la prudence perfectionne la raison : la prudence l'emporte donc en bonté sur les autres vertus morales, qui perfectionnent la puissance appétitive en la faisant participer à la raison. Et parmi les vertus morales, les unes dépassent les autres dans l'ordre du bien, suivant qu'elles sont plus ou moins près de la raison. Ainsi la justice, étant dans la volonté, vient avant ses compagnes; puis la force, existant dans l'irascible, s'élève au-dessus de la tempérance, qui séjourne dans le concupiscible plus éloigné de la raison, comme le remarque le Philosophe (1); ainsi de suite. — Maintenant, si l'on parle de vertus appartenant à la même espèce, employant la distinction que nous avons faite précédemment pour déterminer les degrés de l'habitude, nous dirons : la vertu peut être dite plus grande ou plus petite sous deux points de vue : relativement à sa nature, en elle-même; puis sous le rapport de sa communication, dans le sujet. Si l'on considère la vertu en elle-même, sa grandeur se mesure et s'apprécie d'après les choses auxquelles elle s'étend. Eh bien, quiconque a une vertu morale, par exemple la tempérance, l'a dans tout le domaine qu'elle embrasse (2); chose qu'on ne peut dire de la science et de l'art, car tout grammairien ne sait pas tout ce qui appartient à la grammaire. Les stoïciens avoient donc raison d'enseigner

(1) La principale passion de l'irascible, la colère suit la raison qui lui dénonce l'injure et désire la vengeance comme une juste satisfaction; mais la principale passion du concupiscible, la concupiscence recherche la délectation. On voit donc que l'irascible participe plus à la raison que le concupiscible.

(2) L'homme modéré dans les plaisirs charnels et dans la nourriture n'a pas la tempérance, quand il se livre à l'excès du vin.

---

tibus specie differentibus; et sic manifestum est quòd una virtus est aliâ major. Semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tantò aliquid est potius, quantò est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis, quòd causa et radix humani boni est ratio; et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, in quantum participat rationem. Et in his etiam tantò est una alterâ melior, quantò magis ad rationem accedit. Unde et justitia quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minùs participat rationem, ut patet in VII. *Ethic.*; et sic de similibus. Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundùm ea quæ dicta sunt suprà (qu. 54, art. 1), cùm de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor : uno modo secundùm seipsam, alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundùm seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundùm ea ad quæ se extendit. Quicunque autem habet aliquam virtutem, putà temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit, quod de scientia et arte non contingit; non enim quicunque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundùm hoc benè dixerunt stoici, ut Simplicius dicit in *Commento Prædicamentorum*, quòd

sous ce rapport, comme le remarque Simplicius dans son *Commentaire des Prédicaments*, que la vertu, non plus que la science et l'art, n'admet pas le plus et le moins, parce que sa nature consiste dans le point le plus élevé. Ensuite si l'on considère la vertu dans son sujet, elle peut être plus grande ou plus petite, non-seulement à des époques différentes dans le même homme, mais à la même heure dans des hommes différents; car tel et tel peut être mieux disposé que tel et tel autre relativement au milieu que la raison prescrit à la vertu, soit parce qu'il a une plus longue pratique du bien, soit parce que la nature lui a départi des qualités plus heureuses, soit parce que son jugement est plus sûr et plus pénétrant, soit aussi parce qu'il a reçu plus de grace, « que Dieu donne à chacun de nous, dit saint Paul, *Ephes.*, IV, 7, selon la mesure du don du Christ. » Sous ce nouveau point de vue, les stoïciens se trompoient quand ils soutenoient que celui-là seul mérite le titre d'homme vertueux, qui porte au plus haut degré l'amour et les dispositions du bien : car la notion de la vertu n'exige pas que l'homme atteigne le milieu de la raison mathématiquement, comme un point indivisible; mais il suffit qu'il en approche, comme l'enseigne le Philosophe. D'ailleurs, ce milieu fût-il indivisible, il seroit encore vrai de dire que tel l'atteint plus sûrement et de plus près que tel autre : c'est ce qui arrive parmi les arbalétiers qui visent à un but déterminé.

Je réponds aux arguments : 1° L'égalité dans les dimensions de la céleste Jérusalem, c'est-à-dire dans les vertus, n'est pas une égalité absolue, mais une égalité proportionnelle; car les vertus croissent dans l'homme, ainsi que nous allons le voir tout à l'heure, selon des rapports d'ordre et de proportion.

2° Le dernier terme qui forme la vertu souffre le plus et le moins, comme nous l'avons expliqué, parce qu'il n'est pas un point indivisible.

3° Dieu n'agit point par la nécessité de sa nature, mais selon l'ordre

---

virtus non recipit *magis* neque *minùs*, sicut scientia vel ars, eo quòd ratio virtutis consistit in maximo. Si verò consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundùm diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundùm rationem rectam, unus est meliùs dispositus quàm alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur « secundùm mensuram donationis Christi, » ut dicitur *ad Ephes.*, IV. Et in hoc deficiebant stoici, æstimantes nullum esse *virtuosum* dicendum, nisi qui summè fuerit dispositus ad virtutem : non enim exigitur ad rationem virtutis quòd attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut stoici putabant; sed sufficit prope medium esse, ut in II. *Ethic.* dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquiùs et promptiùs attingit quàm alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quòd æqualitas illa non est secundùm quantitatem absolutam, sed est secundùm proportionem intelligenda; quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infrà dicetur (art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd illud *ultimum* quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem *magis* vel *minus* boni secundùm prædictum modum, cùm non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quòd Deus non ope-

de sa sagesse, distribuant aux hommes la vertu d'une manière inégale : car « la grace est donnée à chacun de nous, dit saint Paul, *Ephes.*, IV, 7, selon la mesure du don du Christ. »

ARTICLE II.

Toutes les vertus sont-elles égales dans le même homme?

Il paroît que toutes les vertus ne sont pas égales dans le même homme. 1° Saint Paul dit, I. *Cor.*, VII, 7 : « Chacun a de Dieu son don propre, l'un ceci, l'autre cela. » Or l'homme n'auroit pas tel ou tel don de Dieu plutôt que tel ou tel autre, si toutes les vertus infuses étoient égales dans lui. Donc toutes les vertus infuses ne sont pas égales dans le même homme.

2° Si toutes les vertus étoient également parfaites dans le même homme, quand un en surpasse un autre dans la prudence, par exemple, il le surpasseroit pareillement dans la justice, dans la force, dans toutes les vertus. Or cela n'est pas; car tous les saints sont principalement loués pour telle ou telle vertu : Abraham l'est pour la foi, Moïse pour la douceur, Job pour la patience; et l'Eglise chante de chaque confesseur : « Nul n'a été trouvé semblable à lui dans l'observation de la loi du Très-Haut (1); » en un mot, tous les hommes de Dieu semblent avoir eu le

(1) Il est écrit du père des croyants, *Gen.*, XV, 6 : « Abraham crut à Dieu, et sa foi lui fut imputée à justice. » Et *Gal.*, III, 7 : « Reconnoissez que ceux qui sont de la foi sont enfants d'Abraham. » Ensuite l'Ecriture dit du saint conducteur des Hébreux, *Nombr.*, XII, 3 : « Moïse étoit le plus doux de tous les hommes qui demeuroient sur la terre. » La patience de Job est proverbiale; il en parle lui-même, *Job*, XVIII, 15 : « Qui considère ma patience? » Et *Jac.*, V, 11 : « Nous appelons heureux ceux qui ont souffert. Vous avez entendu parler de la patience de Job, et vu la fin du Seigneur : (apprenez de là) que le Seigneur est plein de miséricorde et de pitié. » Enfin la parole que l'Eglise applique aux confesseurs a été dite du saint Patriarche dont nous avons parlé d'abord; car nous lisons, *Eccli.*, XLIV, 20 : « Le grand Abraham a été le père de la multitude des nations; nul ne lui a été trouvé semblable en gloire dans l'observation de la loi du Très-Haut. »

---

ratur secundùm necessitatem naturæ, sed secundùm ordinem suæ sapientiæ; secundùm quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundùm illud *ad Ephes.*, IV : « Unicuique nostrûm data est gratia, secundùm mensuram donationis Christi. »

ARTICULUS II.

Utrùm omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus, I. *Cor.*, VII : « Unusquisque enim habet proprium donum à Deo, alius quidem sic, alius autem sic. » Non esset autem unum donum magis proprium alicui quàm aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quòd non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æquè intensæ in uno et eodem, sequeretur quòd quicunque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipuè laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia : unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia : « Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi; » eo

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 2, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 4; et qu. 1, de malo, art. 9, ad 8; et qu. 5, de virtut., art. 2.

privilége d'une vertu particulière. Donc toutes les vertus ne sont pas égales dans le même homme.

3° Plus l'habitude est forte, plus on trouve de plaisir et de facilité dans ses actes. Or on voit par l'expérience que l'homme fait avec plus de plaisir et plus de facilité les actes de telle et telle vertu que ceux de telle et telle autre. Donc toutes les vertus ne sont pas égales dans le même homme.

Mais saint Augustin écrit, *De Trin.*, VI, 4 : « Tous ceux qui sont égaux dans la force, le sont aussi dans la prudence et dans la tempérance, » et l'on doit en dire autant des autres vertus. Or cela ne seroit pas, si les vertus différentes avoient différents degrés de perfection dans le même homme. Donc toutes les vertus sont égales dans le même sujet.

(Conclusion. — Quand on envisage les vertus dans leur nature spécifique, il est certain que les unes sont plus grandes que les autres; mais quand on les envisage dans leur communication au sujet, elles sont égales dans le même homme d'une égalité proportionnelle, parce qu'elles croissent toutes également (1).)

Comme nous l'avons vu dans le premier article, la grandeur et l'étendue des vertus peut se considérer de deux manières : dans leur nature et dans leur communication, dans leur espèce et dans leur sujet. Quand on les considère dans leur nature spécifique, il est clair que les vertus du même homme sont plus grandes les unes que les autres : ainsi la charité est plus grande que la foi et que l'espérance. Mais quand on les envisage sous le rapport de leur communication, relativement au degré de perfection qu'elles ont dans le sujet, toutes les vertus du même homme sont égales d'une égalité proportionnelle, parce qu'elles se développent et

(1) On verra que notre saint auteur considère les vertus dans leur nature avant de les considérer dans leur sujet. La conclusion latine, qui n'est pas de saint Thomas, comme on le sait, renverse cet ordre.

---

quòd quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quantò habitus est intensior, tantò homo secundùm ipsum delectabiliùs et promptiùs operatur. Sed experimento patet quòd unus homo delectabiliùs et promptiùs operatur actum unius virtutis quàm actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VI. *De Trin.* (cap. 4), quòd « quicunque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia, » et sic de aliis. Hoc autem non esset nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

(Conclusio. — Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem æquales dicendæ sunt quadam proportionis æqualitate, quatenus scilicet omnes æqualiter in homine crescunt; quoad verò speciei rationem, unam aliâ majorem esse dubium non est.)

Respondeo dicendum, quòd quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (art. 1), potest attendi dupliciter. Uno modo secundùm rationem speciei; et sic non est dubium quòd una virtus unius hominis sit major quàm alia, sicut charitas fide et spe. Alio modo potest attendi secundùm participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundùm hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis in quantum æqualiter crescunt in homine, sicut digiti manùs sunt inæquales secundùm quanti-

croissent également : ainsi les doigts de la main, pour être inégaux en grandeur, n'en ont pas moins l'égalité proportionnelle, parce qu'ils gardent dans leur accroissement les proportions respectives qu'ils doivent avoir. Cette égalité des vertus se conçoit dans les mêmes principes que leur connexion ; car l'égalité n'est autre chose qu'une certaine connexion des unités dans la quantité (1). Or nous avons dit, dans une question précédente, qu'il y a deux systèmes pour expliquer la connexion des vertus. Le premier est celui des théologiens qui voient, dans les quatre vertus cardinales, les quatre propriétés générales de toutes les vertus, propriétés dont une renferme les autres en toute matière. A ce point de vue, pour qu'une vertu soit égale à telle et telle autre, il faut qu'elle renferme également les quatre propriétés dont nous parlons. C'est ce qui fait écrire à saint Augustin, *De Trin.*, VI, 4 : « Si vous dites que ces deux hommes s'égalent en force d'ame, mais que l'un l'emporte sur l'autre en prudence, la force du premier est plus prudente, celle du dernier l'est moins, dès-lors ils ne s'égalent point en force ; et vous trouverez la même chose pour les autres vertus, si vous les considérez les unes après les autres à la lumière de ce principe. » La seconde théorie pour expliquer la connexion des vertus, est celle des docteurs qui leur assignent des objets spéciaux, déterminés. Dans ce mode de conception, la prudence unit les vertus morales acquises et la charité les vertus infuses ; mais l'inclination du sujet ne forme entre les vertus, comme nous l'avons dit ailleurs, aucun lien d'union. En conséquence la prudence établit, relativement à la forme, l'égalité proportionnelle de toutes les vertus morales ; car puisque la raison est également parfaite, également développée pour toutes les facultés du même homme, elle fixe avec des

(1) Lorsque deux choses se rencontrent dans l'essence, elles sont identiques ; lorsque dans les accidents, elles sont semblables ; lorsque dans la quantité ou la grandeur, elles sont égales.

---

tatem, sed sunt æquales secundùm proportionem, cùm proportionabiliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere sicut et connexionis : æqualitas enim est quædam connexio unitatum secundùm quantitatem. Dictum est autem suprà (qu. 65, art. 1), quòd ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo, secundùm intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia ; et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in VI. *De Trin.*, dicens (cap. 4) : « Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentiâ, sequitur quòd hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior ; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. » Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundùm eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas. Et secundùm hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis, quantum ad virtutes infusas ; non autem ex parte inclinationis quæ est ex parte subjecti, ut suprà dictum est (qu. 65, art. 1 et 2). Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus : existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quòd proportionaliter secundùm rationem rectam medium

rapports de proportion le juste milieu dans tous les objets des vertus. Quant à ce que les vertus morales ont de matériel, pour ce qui concerne les inclinations du sujet, le même homme peut avoir reçu, soit de la nature, soit de la coutume, soit de la grace, plus d'aptitude et plus de dispositions pour les actes d'une vertu que pour ceux d'une autre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Paul parle, dans le texte objecté, des graces gratuites, qui ne sont accordées ni à tous les hommes, ni toutes au même homme dans un égal degré (2). On peut aussi voir, dans la même parole, la grace sanctifiante que Dieu donne avec une mesure inégale et qui fait abonder l'un en vertus plus que l'autre, parce qu'elle lui départit une plus grande prudence ou une plus grande charité; deux vertus qui réunissent toutes les autres en faisceau, la première les vertus acquises et la seconde les vertus infuses.

2° Tel saint est principalement loué pour telle vertu, tel autre pour telle autre, parce qu'ils ont tous eu plus d'aptitude pour les actes d'une vertu que pour ceux d'une autre.

3° La réponse qu'on vient de lire résout la troisième objection.

(1) Comme notre saint auteur nous l'a dit ailleurs, les vertus acquises, envisagées dans leur nature, sont plus ou moins parfaites, selon qu'elles se rapprochent plus ou moins de la raison : ainsi d'abord la prudence, ensuite la justice, puis la force, puis la tempérance. Et quand on les prend dans leur sujet, elles suivent toujours, elles doivent suivre nécessairement, puisqu'il est fondé sur leur nature, cet ordre de prééminence et de subordination; elles vont se perfectionnant sous une loi commune, et partant d'un pas égal; quand une s'avance vers la perfection, les autres ne restent pas stationnaires, mais elles s'élèvent proportionnellement; elles offrent entre elles, au terme de la carrière, les mêmes rapports qui les distinguoient au commencement. Pourquoi cela? Parce que la raison donne à toutes de sa plénitude, parce qu'elles sont toutes perfectionnées par le même principe.

Les vertus infuses surnaturelles suivent la même loi. La première dans l'ordre de la perfection, c'est la charité; ensuite viennent celles qui s'en rapprochent le plus : l'espérance et la foi, puis la prudence, la justice, la force et la tempérance. Ces vertus reçoivent toutes leur perfectionnement de la charité, de sorte qu'elles conservent toujours, dans l'homme, leur égalité proportionnelle.

(2) Par *graces gratuites*, on entend ordinairement les vertus qui sont données pour l'utilité générale, et non pour l'avantage particulier de celui qui les reçoit; saint Paul les énumère, I. *Cor.*, XII, 8-11 ; elles sont le don de sagesse, celui de science, celui de foi, de guérir les maladies, de prophétie, des miracles, du discernement des esprits, des langues et de l'intelligence des Ecritures. » Mais dans le passage qu'interprète saint Thomas, l'Apôtre parle de la virginité. Après avoir dit que les personnes engagées dans le mariage doivent se rendre les devoirs de leur état, il ajoute, I. *Cor.*, VII, 6 et 7 : « Je dis ceci par indulgence, et non

---

constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum verò ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. Vel potest dici quòd refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundùm quam unus abundat in omnibus virtutibus plusquam alius propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum, quòd unus sanctus laudatur præcipuè de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius.

Et secundùm hoc patet etiam responsio ad tertium.

ARTICLE III.

Les vertus morales l'emportent-elles sur les vertus intellectuelles?

Il paroît que les vertus morales l'emportent sur les vertus intellectuelles. 1° Les choses les plus nécessaires et les plus permanentes sont les meilleures. Or les vertus morales sont plus permanentes même que les sciences, d'où naissent les vertus intellectuelles; puis elles sont aussi plus nécessaires à la vie humaine. Donc les vertus morales l'emportent en bonté sur les vertus intellectuelles.

2° La vertu est telle de sa nature, qu'elle rend bon celui qui la possède. Or on dit l'homme bon d'après ses vertus morales, et non d'après ses vertus intellectuelles, si ce n'est d'après la prudence. Donc les vertus morales sont meilleures que les vertus intellectuelles.

3° « La fin est plus noble que les moyens, » selon l'axiôme du Philosophe. Or le même Aristote dit, *Ethic.*, VI, 12 : « La vertu morale rend droite l'intention de la fin, puis la prudence rend droit le choix des moyens. » Donc la vertu morale est plus noble que la prudence, vertu intellectuelle dont les choses morales forment le domaine.

Mais, selon le Philosophe, la vertu morale est dans la partie raisonnable par participation, et la vertu intellectuelle dans la partie raisonnable par essence. Or ce qui est raisonnable par essence l'emporte en noblesse sur ce qui l'est par participation. Donc les vertus intellectuelles sont plus nobles que les vertus morales.

(Conclusion. — Absolument, les vertus intellectuelles sont plus nobles que les vertus morales, parce que les premières perfectionnent la raison

par commandement. Car je voudrois que tous fussent comme moi; mais chacun a de Dieu son don propre, l'un ceci, l'autre cela. » Ainsi, par *graces gratuites*, l'ange de l'école entend ici les vertus qui ne sont pas absolument nécessaires au salut.

ARTICULUS III.

Utrùm virtutes morales præemineant intellectualibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales, et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd bonum faciat habentem. Sed secundùm virtutes morales dicitur homo *bonus*, non autem secundùm virtutes intellectuales, nisi fortè secundùm solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quàm virtus intellectualis.

3. Præterea, « finis est nobilior his quæ sunt ad finem. » Sed sicut dicitur in VI. *Ethic.*, « virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. » Ergo virtus moralis est nobilior prudentiâ, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra : virtus moralis est « in rationali per participationem, » virtus autem intellectualis « in rationali per essentiam, » sicut dicitur in I. *Ethic.* Sed *rationale per essentiam* est nobilius quàm *rationale per participationem*. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

(Conclusio. — Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat quàm habitibus intellectualibus, tamen virtutes intellectuales quæ perficiunt rationem, sunt habitus simplici-

(1) De his etiam suprà, qu. 61, art. 1, ad 3; et infrà, qu. 68, art. 7 et 8; et 2, 2, qu. 23,

et les dernières la volonté, et que l'objet de la raison l'emporte en noblesse sur l'objet de la volonté; mais relativement, sous le rapport des actes, les vertus morales sont plus nobles que les vertus intellectuelles, parce que la volonté meut les autres puissances à l'acte.)

On peut dire une chose plus grande ou plus petite de deux manières : absolument et relativement, en elle-même ou selon les circonstances; car ceci ou cela peut être meilleur absolument sans l'être relativement : ainsi la science est en elle-même, mais non dans le cas de pauvreté, préférable aux richesses. Qu'est-ce donc que considérer une chose absolument? c'est l'envisager dans l'idée de son espèce. Eh bien, la vertu reçoit l'espèce, comme nous l'avons vu, de son objet : donc la vertu la plus noble, absolument parlant, est celle qui a le plus noble objet. Or l'objet de la raison l'emporte en noblesse sur l'objet de la volonté, car la raison perçoit les choses générales et la volonté recherche les choses particulières : puis donc que les vertus intellectuelles perfectionnent la raison, elles sont plus nobles, absolument parlant, que les vertus morales, qui perfectionnent la volonté. Mais si l'on considère la vertu relativement, sous le rapport des actes, par cela même que les vertus morales perfectionnent la volonté qui meut les autres puissances à l'action, elles sont plus nobles que les vertus intellectuelles (1). Et comme la vertu, perfection de la puissance, est essentiellement principe d'acte et que c'est là ce qui lui a valu sa dénomination, les vertus morales correspondent aussi plus directement à l'idée de vertu que les vertus intellectuelles, bien que celles-ci présentent plus de noblesse quand on les envisage comme habitudes pures et simples.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus morales sont plus perma-

(1) Les vertus intellectuelles font connoître le bien; les vertus morales le font faire, parce qu'elles impliquent la droiture de la volonté.

---

ter nobiliores quàm morales virtutes quæ appetitum perficiunt, quòd rationis quàm appetitûs objectum sit nobilius.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici majus vel minus dupliciter : uno modo simpliciter, alio modo secundùm quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quàm ditari, quod tamen non est melius secundùm quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundùm propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet (qu. 60, art. 1) : unde simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quòd objectum rationis est nobilius quàm objectum appetitûs; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent *esse* particulare : unde simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quàm morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1), nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quòd est principium alicujus actûs, cùm sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quòd ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus, quàm virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes morales sunt magis permanentes quàm intellec-

art. 6, ad 1; et qu. 161, art. 5, in corp.; et IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 3; et qu. 1, de virtut., art. 12.

nentes dans leurs actes que les vertus intellectuelles, parce qu'elles s'exercent dans les choses qui appartiennent à la vie commune; mais les objets des sciences, comprenant les choses nécessaires et restant toujours les mêmes, sont plus permanents que les objets des vertus morales, c'est-à-dire que les choses particulières tombant sous l'acte de l'homme. Maintenant, que les vertus morales soient plus nécessaires à la vie humaine, cela ne prouve pas qu'elles sont plus nobles absolument, mais relativement, sous le rapport de la conduite; bien plus, de ce que les vertus intellectuelles spéculatives ne se rapportent pas à d'autres choses, à la vie humaine, comme l'utile se rapporte à la fin, que s'ensuit-il? Précisément qu'elles ont une plus grande dignité; car si elles trouvent leur but en elles-mêmes, c'est qu'elles forment dans l'homme, à certains égards, le commencement de la béatitude, qui consiste dans la connoissance de la vérité.

2° On dit l'homme bon, absolument parlant, non d'après ses vertus intellectuelles, mais d'après ses vertus morales, parce que la volonté meut les autres puissances à l'acte. Que prouve donc cette sorte de préférence donnée aux vertus morales? Elle prouve que ces vertus sont plus nobles relativement; voilà tout.

3° La prudence guide les vertus morales non-seulement en les dirigeant dans le choix des moyens, mais en leur montrant la fin; car toutes les vertus morales ont pour fin d'atteindre le milieu dans les objets qu'elles concernent, et ce milieu doit être déterminé, comme l'enseigne le Philosophe, d'après les règles de la prudence.

---

tuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem; sed manifestum est quòd objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quàm objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quòd autem virtutes morales sint magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quòd non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores; hoc enim contingit, quia secundùm eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd secundùm virtutes morales dicitur homo *bonus* simpliciter, et non secundùm intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut suprà dictum est (qu. 56, art. 3) : unde per hoc etiam non probatur, nisi quòd virtus moralis sit melior secundùm quid.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia non solùm dirigit virtutes morales, in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem : est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundùm rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in II. et VI. *Ethic.* (1).

(1) Lib. II quidem, cap. 5 sive 6, sed *Ethic.*, VI, versùs finem.

ARTICLE IV.

La justice est-elle la principale des vertus morales?

Il paroît que la justice n'est pas la principale des vertus morales. 1° Il est plus grand de donner à quelqu'un gratuitement de son propre bien, que de lui rendre ce qu'on lui doit. Or la première de ces choses appartient à la libéralité, et la seconde à la justice. Donc la libéralité est une plus grande vertu que la justice.

2° Le parfait est ce qu'il y a de plus grand dans les choses. Or il est écrit, *Jac.*, I, 4 : « La patience est parfaite dans ses œuvres. » Donc la patience est plus grande que la justice.

3° La magnanimité élève toutes les vertus, comme le dit le Philosophe. Donc elle agrandit la justice elle-même, donc elle est plus grande que cette vertu.

Mais le Stagyrite écrit cette parole, *Ethic.*, V, 7 : « La justice est la plus noble des vertus. »

(Conclusion. — Puisque la justice, siégeant dans la volonté, se trouve plus près de la raison et qu'elle établit l'homme dans ses vrais rapports non-seulement avec lui-même, mais avec les autres hommes, elle est la première et la plus excellente des vertus morales; puis vient la force, puis la prudence.)

On peut dire une vertu grande, au point de vue de sa nature spécifique, absolument ou relativement. On la dit plus grande absolument quand elle reflète dans une plus vive lumière le bien de la raison, parce qu'elle se trouve plus près de cette faculté. Or la justice surpasse sous ce rapport, comme plus rapprochée de la raison, les autres vertus mo-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio, quàm reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quòd liberalitas sit major virtus quàm justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur *Jac.*, I, « patientia opus perfectum habet. » Ergo videtur quòd patientia sit major quàm justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV. *Ethic.* Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quàm justitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quòd « justitia est præclarissima virtutum. »

(Conclusio. — Justitia, cùm inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens, ordinat hominem non solùm in seipso, sed etiam ad alterum, inter morales præstantissima est; quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.)

Respondeo dicendum, quòd virtus aliqua secundùm suam speciem potest dici major vel simpliciter, vel secundùm quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundùm quòd in ea majus bonum rationis relucet, ut suprà dictum est (art. 1). Et secundùm hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit tanquam propinquior

(1) De his etiam infrà, qu. 68, art. 7; et 2, 2, qu. 58, art. 12; et qu. 123, art. 12; et qu. 142, art. 8; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 3; et qu. 5, de virtut., art. 3.

rales, et par son sujet et par son objet : par son sujet, puisque la volonté lui sert de siége et que cette puissance constitue l'appétit raisonnable; par son objet, vu qu'elle établit l'homme dans ses vrais rapports non-seulement avec lui-même, mais avec le prochain (1). La justice est donc plus noble, comme le dit le Philosophe, que ses sœurs. Quant aux vertus morales qui gouvernent les passions de l'ame, elles reflètent d'autant plus vivement le bien de la raison, qu'elles soumettent à cette faculté les mouvements de l'appétit dans des choses plus grandes. Or la plus grande des choses qui appartiennent à l'homme, c'est la vie, puisque tout le reste en dépend. En conséquence la force, qui soumet à la raison le mouvement de l'appétit dans les périls de mort et partant dans le domaine direct de la vie, tient la première place parmi les vertus morales qui concernent les passions, mais elle est au-dessous de la justice. C'est là ce qui fait dire au Philosophe, *Rhet.*, I, 9 : « Comme la vertu est une puissance qui fait du bien aux autres, les plus grandes sont les plus honorées; ainsi la force et la justice obtiennent le plus d'honneurs, parce que la première est utile dans la guerre, la seconde dans la guerre et dans la paix. » Après la force vient la tempérance, qui soumet l'appétit à la raison dans les choses immédiatement en rapport avec la vie soit de l'individu, soit de l'espèce, c'est-à-dire dans les jouissances de la table ou de la chair. On voit aussi, par ce qui précède, pourquoi la tempérance, la force et la justice forment, avec la justice, les quatre principales vertus. — Maintenant une vertu est plus ou moins grande relativement selon l'appui qu'elle prête ou l'ornement qu'elle donne à une autre vertu : ainsi la substance est absolument plus

(1) La justice a pour sujet l'appétit raisonnable, mais la force et la tempérance résident dans l'appétit sensitif; puis la première de ces vertus règle les devoirs de l'homme envers lui-même et envers le prochain, mais les deux dernières ne concernent que les devoirs de l'homme envers lui-même. La justice l'emporte donc en dignité et en importance sur la force et sur la tempérance.

---

rationi, quod patet et ex subjecto et ex objecto : ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto, voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (I. part., qu. 180); secundùm autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solùm in seipso, sed etiam ad alterum. Unde justitia est « præclarissima virtutum, » ut dicitur in V. *Ethic.* (ubi suprà). Inter alias autem virtutes morales quæ sunt circa passiones, tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit in I. *Rhetor.* (cap. 9), quòd « necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ, si quidem est virtus potentia benefactiva : propter hoc fortes et justos maximè honorant; hæc quidem in bello (scilicet *fortitudo*), hæc autem (scilicet *justitia*) et in bello et in pace utilis est. » Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediatè ordinantur ad vitam, vel in eodem secundùm numerum, vel in eodem secundùm speciem, scilicet in cibis et venereis. Et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundùm quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundùm quòd ad-

grande que l'accident; mais il y a des accidents qui l'emportent en dignité sur la substance, parce qu'ils lui donnent une plus grande perfection dans un mode d'être accessoire (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les actes de libéralité doivent être fondés sur un acte de justice ; car le don ne seroit point libéral, comme le remarque le Philosophe, si l'on ne donnoit pas du sien (2). La libéralité ne sauroit donc être sans la justice, qui distingue le mien et le tien; mais la justice peut fort bien exister sans la libéralité. La justice est donc, absolument parlant, plus grande que la libéralité, d'autant qu'elle lui sert de base et qu'elle est plus générale; mais la libéralité est sous le point de vue relatif plus grande que la justice, puisqu'elle est sa parure et son supplément.

2° La patience est dite « parfaite dans ses œuvres, » parce qu'elle endure les maux. En cela, par cette résignation même, non-seulement elle exclut la vengeance inique comme la justice, la haine comme la charité, et la colère comme la douceur ; mais elle bannit encore la tristesse déréglée, qui est la racine des désordres dont on vient de lire les noms. Elle est donc plus grande et plus parfaite, sous ce rapport, que la douceur, la charité et la justice, parce qu'elle extirpe avec la tristesse la racine du mal; mais elle n'est pas plus parfaite que les autres vertus d'une manière absolue : car la force ne se contente pas, comme elle, de supporter sans trouble l'adversité et les afflictions, mais elle se porte à leur rencontre et se jette pour ainsi dire dans la mêlée, quand le devoir le commande. Ainsi qui est fort est patient, mais l'inverse n'a pas lieu. La patience est comme une partie de la force.

(1) La science, la vertu morale et la grace, par exemple, perfectionnent l'intelligence, la volonté et l'ame en leur donnant un mode d'être qui n'appartient pas à leur essence. Ces accidents sont plus nobles, relativement, que la substance à laquelle ils s'attachent, vu qu'ils lui communiquent une plus grande dignité. Il est des vertus accessoires, comme la libéralité, la patience et la magnanimité qui remplissent les mêmes fonctions vis-à-vis des vertus principales : l'ange de l'école va nous expliquer cela tout de suite.

(2) *Politic.*, II, 6. Le Stagyrite trouve, dans cette considération, une preuve en faveur de

---

miniculum vel ornamentum præbet principali virtuti : sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundùm quid dignius substantiâ, in quantum perficit substantiam in aliquo *esse* accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus liberalitatis oportet quòd fundetur super actum justitiæ; non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in II. *Polit.* dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum à non suo. Justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate tanquam communior et fundamentum ipsius; liberalitas autem est secundùm quid major, cùm sit quidam ornatus justitiæ et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quòd patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solùm excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solùm odium, quod facit charitas; neque solùm iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solùm sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ, sed etiam ingerit se eis cùm opus fuerit : unde quicunque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

3° La magnanimité suppose nécessairement, comme le remarque le Philosophe, l'existence des autres vertus. Elle forme donc la parure qui les orne, et dès-lors elle les surpasse en grandeur relativement, mais non d'une manière absolue.

ARTICLE V.

La sagesse est-elle la plus grande des vertus intellectuelles?

Il paroît que la sagesse n'est pas la plus grande des vertus intellectuelles. 1° Celui qui commande est plus grand que celui qui obéit. Or la prudence commande à la sagesse; car le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 2, combiné avec *Ethic.*, VI, 8 : « Quelles sciences doivent être enseignées dans les villes, quelles choses doivent apprendre les différentes classes de citoyens et jusqu'à quel point? C'est pour ainsi dire une des filles de la prudence, c'est la politique qui décide cette question. » Donc la prudence est plus grande que la sagesse, qui compte parmi les sciences.

2° La vertu doit, d'après son idée même, ordonner l'homme relativement au bonheur; car elle est, selon le Philosophe, « la disposition de l'être parfait au plus grand bien. » Or la prudence règle et dirige les actes qui conduisent l'homme à la félicité, mais la sagesse ne s'occupe pas des actes qui doivent avoir cet effet. Donc la prudence est une plus grande vertu que la sagesse.

3° Plus la connoissance est parfaite, plus elle est grande. Or, d'une part, nous pouvons avoir une connoissance plus parfaite des choses humaines que des choses divines, car les célestes mystères sont incompré-

la propriété : « La libéralité, dit-il, est une douce, une noble vertu; elle resserre les liens de l'amitié qui unit les cœurs. Or les hommes ne sauroient pratiquer cette vertu sans la propriété; car, pour être libéral, il faut donner du sien. »

Ad tertium dicendum, quòd magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in V. *Ethic.* Unde comparatur ad alias sicut ornatus eorum; et sic secundùm quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V.

Utrùm sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim *Ethic.*, quòd « quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, hæc præordinat » (scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet), ut dicitur in VI. *Ethic.* Cùm igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quòd prudentia sit major quàm sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17). Sed prudentia est « recta ratio agibilium, » per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quàm sapientia.

3. Præterea, quantò cognitio est perfectior, tantò videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quàm de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus

(1) De his etiam suprà, qu. 57, art. 2, ad 2; et infrà, qu. 68, art. 7, in corp.; et super I. *Ethic.*, in principio; et lib. VI, lect. 6 et 7.

hensibles, selon cette parole, *Job*, XXXVI, 26 : « Le Dieu grand dépasse notre science ; » d'une autre part, la science a pour objet les choses humaines, et la sagesse les choses divines, suivant la distinction de saint Augustin. Donc la science est une plus grande vertu que la sagesse.

4° La connoissance des principes est plus élevée que la connoissance des conclusions. Or la sagesse se contente de tirer les conclusions des principes indémontrables ; mais l'intelligence conçoit ces principes, comme les autres sciences. Donc l'intelligence est une plus grande vertu que la sagesse.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VI, 7 : « La sagesse est la première, pour ainsi dire la princesse des vertus intellectuelles. »

(Conclusion. — Puisque la sagesse considère la cause la plus élevée, qui est Dieu ; puisque d'ailleurs elle juge par cette cause suprême toutes ses compagnes et les coordonne, elle est la plus grande des vertus intellectuelles.)

Comme nous l'avons dit, la grandeur de la vertu, considérée dans son espèce, se mesure et s'apprécie d'après son objet. Or l'objet de la sagesse surpasse en excellence l'objet des autres vertus intellectuelles ; car elle considère la cause la plus élevée, qui est Dieu. Et comme on juge de l'effet par la cause et des causes inférieures par la cause supérieure, la sagesse a le jugement de toutes les vertus intellectuelles ; elle les distribue, les classe et les ordonne, comme l'architecte dispose les matériaux de l'édifice.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la prudence a pour objet les choses humaines et la sagesse la cause la plus élevée, « pour que la prudence formât une plus grande vertu que la sagesse, il faudroit, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, VI, 7, que l'homme fût le plus grand des êtres qui existent. Il faut donc dire, et le Stagyrite tire cette

---

in XII. *De Trin.* (cap. 4), quia divina incomprehensibilia sunt, secundùm illud *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. » Ergo scientia est major virtus quàm sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quàm cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quàm sapientia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI. *Ethic.* : « Sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. »

(Conclusio. — Sapientia cùm altissimam causam quæ Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet, inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), magnitudo virtutis secundùm suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium ; considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in principio *Metaphys.* (sive cap. 1). Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus, inde est quòd sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm prudentia sit circa res humanas, sapientia verò circa causam altissimam, « impossibile est quòd prudentia sit major virtus quàm sapientia, nisi (ut dicitur in VI. *Ethic.*), maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. » Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quòd

conclusion, *ibid.*, « que la prudence ne commande pas à la sagesse, mais que la sagesse commande à la prudence; » car « l'homme spirituel juge toutes choses, mais il n'est jugé de personne, » écrit saint Paul, I. *Cor.*, II, 15. La prudence n'a pas autorité dans les vérités supérieures que contemple la sagesse; mais elle commande dans les choses qui se rapportent à cette vertu, prescrivant les moyens que l'homme doit employer pour l'acquérir. La prudence est, sous ce rapport, la servante de la sagesse; elle prépare la voie qu'il faut suivre pour la trouver; elle introduit dans son temple, comme le ministre dans les appartements du roi.

2° La prudence concerne les choses qui mènent au bonheur; mais la sagesse considère l'objet même du bonheur, la souveraine vérité. Que si la sagesse pouvoit contempler parfaitement son objet, la félicité parfaite se trouveroit dans cet acte; mais comme sa contemplation sur la terre est imparfaite relativement à son objet principal, qui est Dieu, ses actes sont un certain commencement, comme une participation de la béatitude infinie, de sorte qu'elle est plus rapprochée du bonheur que la prudence.

3° Comme le dit le Philosophe, *De animâ*, I, 1, « une connoissance est préférable à une autre, ou parce qu'elle a un objet plus noble, ou parce qu'elle renferme un plus haut degré de certitude. » Quand donc les vertus intellectuelles ont des objets pareillement nobles, également élevés, elles se surpassent les unes les autres selon qu'elles offrent plus ou moins de certitude; mais celle qui est moins certaine dans un ordre de vérités plus grandes et plus nobles, mérite la préférence sur celle qui est plus certaine dans une sphère inférieure. C'est là ce qui fait dire au Philosophe, *De cœlo*, II, 60 : « Il est grand d'avoir des connoissances, même restreintes, débiles et vacillantes, sur le ciel; » et *De partib. anim.*, I, 5 : « Il vaut mieux savoir peu dans les choses élevées, que de

---

« prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potiùs è converso; » quia « spiritualis judicat omnia, et ipse à nemine judicatur, » ut dicitur I. *ad Cor.*, II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis quæ considerat sapientia; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia seu politica ministra sapientiæ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ; sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquiùs se habet ad felicitatem, quàm prudentia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *De anima* (text. 1), « una notitia præfertur alteri, aut ex eo quòd est nobiliorum, aut propter certitudinem. » Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior erit major virtus; sed illa quæ est minùs certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in II. *De cœlo* (text. 60), quòd « magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione; » et in I. *De partibus animalium* (cap. 5), dicit quòd « amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quàm multa cognoscere de rebus ignobilioribus. » Sapientia

savoir beaucoup dans les choses communes et basses. » Sans doute cette sagesse qui renferme la connoissance du souverain Etre, l'homme ne peut (surtout dans la condition de la vie présente) l'acquérir parfaitement, de sorte qu'elle devienne sa possession; c'est là le propre de celui qui comprend tout, comme le Philosophe en fait lui-même la remarque; mais la foible connoissance que nous pouvons avoir de Dieu par la sagesse, l'emporte sur tout autre connoissance.

4° La connoissance et la vérité subjective des principes indémontrables dépend de l'intelligence des termes qui les énoncent : car lorsque l'on comprend ce qu'est la partie et ce qu'est le tout, on connoît à l'instant même que le tout est plus grand que la partie ; mais connoître la nature de l'être et du non-être, du tout et de la partie, et des autres choses qui dérivent de l'idée de l'être et qui constituent comme autant de termes les premiers principes, cela n'appartient qu'à la sagesse, parce que l'être en général est l'effet propre de la cause la plus élevée, c'est-à-dire de Dieu (1). Si donc l'intelligence conçoit les principes indémontrables, la sagesse ne se contente pas, comme les autres sciences, d'en déduire les conclusions; mais elle les examine, elle les juge et dispute contre ceux qui les nient. La sagesse est donc une plus grande vertu que l'intelligence.

ARTICLE VI.

La charité est-elle la plus grande des vertus théologales?

Il paroît que la charité n'est pas la plus grande des vertus théologales. 1° Comme nous l'avons vu précédemment, la foi est dans l'intelligence et l'espérance et la charité dans la volonté, de sorte que la première est

(1) Pour produire l'être pur et simple, l'être en général, il faut faire que ce qui n'étoit pas soit, il faut tirer une chose du néant, il faut créer. Or notre saint auteur a prouvé dans la première partie, XLV, 5, que Dieu seul possède la puissance créatrice.

---

igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini (maximè in statu hujus vitæ) non potest perfectè advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I. *Metaphys.* (cap. 2); sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quòd veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum : cognitio enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quòd « omne totum est majus sua parte; » cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam; quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solùm utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est *intellectus*, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quòd sapientia sit major virtus quàm intellectus.

ARTICULUS VI.

Utrùm charitas sit maxima inter virtutes theologicas.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cùm enim fides sit in intellectu, spes autem

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 23, art. 6, et qu. 30, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2, ad 3; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 13; et qu. 2, de virtut., art. 2, in corp., tum ad 4; ut et I. *ad Corinth.*, XIII, lect. 2 et 3.

aux deux dernières ce que la vertu intellectuelle est à la vertu morale. Or nous avons prouvé, dans cette question, que la vertu intellectuelle est plus grande que la vertu morale. Donc la foi est plus grande que l'espérance et que la charité.

2° Quand une chose se rapporte à une autre par adjonction, la première est plus grande que la seconde. Or l'espérance se rapporte à la charité par adjonction ; car l'espoir suppose l'amour, comme le dit l'évêque d'Hippone, et il y ajoute un mouvement d'extension vers la chose aimée. Donc l'espérance est plus grande que l'amour.

3° « La cause l'emporte sur l'effet. » Or la foi et l'espérance sont la cause de la charité; car la Glose, commentant *Matth.*, I, 2, dit : « La foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité. » Donc la foi et l'espérance sont plus grandes que la charité.

Mais saint Paul dit, I. *Cor.*, XIII, 13 : « Maintenant restent ces trois (vertus) : la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité. »

(Conclusion. — Puisque la charité approche le plus près de son objet, de Dieu, elle est la plus grande des vertus théologales.)

La grandeur de la vertu, considérée dans son espèce, se juge d'après son objet : nous devons toujours en revenir là. Or les trois vertus théologales regardent Dieu comme leur objet propre : on ne peut donc dire que l'une est plus grande que l'autre, parce qu'elle a un objet plus grand, mais parce qu'elle approche plus de cet objet. C'est de cette manière que la charité forme la plus grande des vertus théologales. Les deux premières impliquent dans leur idée un certain éloignement de leur objet, puisque la foi concerne les choses qu'on ne voit pas et l'espérance les choses qu'on n'a point; mais l'amour, la charité se rapporte aux choses qu'on a; car l'objet aimé est en quelque sorte dans le cœur aimant, et le cœur aimant

---

et charitas in vi appetitiva, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 3), videtur quòd fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (text. 3). Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet additione ad charitatem; præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in *Enchir.*; addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, « causa est potior effectu. » Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim *Matth.*, I, in Glossa, quòd « fides generat spem, et spes charitatem. » Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XIII : « Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem harum est charitas. »

(Conclusio. — Inter omnes theologicas virtutes, charitas, quæ propinquiùs Deum respicit quàm cætera, excellentissima est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 5), magnitudo virtutis secundùm suam speciem consideratur ex objecto. Cùm autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major alterâ ex hoc quòd sit circa majus objectum, sed ex eo quòd una se habeat propinquiùs ad objectum quàm alia. Et hoc modo charitas est major aliis. Nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto : est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in

est entraîné par l'affection à s'unir à l'objet aimé. C'est pourquoi l'Ecriture dit, I. *Jean*, IV, 16 : « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La foi et l'espérance ne sont pas à la charité ce que la prudence est aux vertus morales, et cela pour deux raisons. D'abord l'objet des vertus théologales s'élève au-dessus de l'ame humaine, mais l'objet des vertus morales se trouve au-dessous. Dans les choses qui s'élèvent au-dessus de l'homme, la dilection est plus noble que la connoissance. En effet la connoissance attire l'objet connu dans le connoissant, mais la dilection pousse le cœur aimant vers l'objet aimé : or les choses qui s'élèvent au-dessus de l'homme sont plus nobles en elles-mêmes que dans l'homme, mais celles qui se trouvent plus bas sont plus nobles dans l'homme qu'en elles-mêmes, pourquoi? parce que le contenu est dans ce qui le renferme selon le mode du contenant. Ensuite la prudence modère les mouvements appétitifs qui appartiennent aux vertus morales; mais la foi, montrant seulement l'objet, ne modère pas les mouvements qui appartiennent aux vertus théologales; car l'élan de l'ame vers Dieu surpasse la connoissance humaine, conformément à cette parole, *Ephés.*, III, 19 : « La charité du Christ surpasse la science. »

(1) D'autres expliquent autrement la prééminence de la charité. Haymon, commentant le passage que nous avons lu plus haut, de saint Paul, dit : « La charité est plus grande que la foi et que l'espérance, parce qu'elle subsistera toujours et que les deux autres cesseront; elle seule restera durant les siècles des siècles, elle seule nous suivra dans l'éternelle patrie, elle seule jouira d'une félicité sans terme. » On lit aussi dans saint Augustin, *Serm.*, LIII : « Saint Paul dit la charité plus grande que la foi et que l'espérance, parce qu'elle survivra pour ainsi dire à ces deux vertus. L'apparence remplacera la foi et la béatitude l'espérance, mais rien ne remplacera la charité. »

En un mot, la charité règne dans le ciel; mais la foi y devient vision, et l'espérance possession. Cela fait bien ressortir le texte sacré dans son véritable jour; mais saint Paul ne s'est point proposé d'expliquer en quoi la charité est plus grande que la foi et que l'espérance, et les deux commentaires que nous venons de lire ne l'expliquent pas davantage. La durée forme dans les actes, dans les habitudes, dans les vertus, une modalité purement accidentelle; elle ne peut donc servir à déterminer leur nature. Tandis que la foi passe, la justice demeure éternellement : direz-vous que la justice est plus grande que la foi? Saint Thomas pénètre lui, au fond de la question.

---

amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati. Propter quod dicitur I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modò non se habent fides et spes ad charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo. Primò quidem, quia virtutes theologicæ habent objectum quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quàm cognitio. Perficitur enim cognitio secundùm quòd cognita sunt in cognoscente, dilectio verò secundùm quòd diligens trahitur ad rem dilectam : id autem quod est supra hominem nobilius est in seipso, quàm sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est. E converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundò, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solùm ostendit objectum : motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundùm illud *ad Ephes.*, III : « Supereminentem scientiæ charitatem Christi. »

2° L'espérance suppose l'amour de la chose qu'on espère d'obtenir, c'est-à-dire elle suppose l'amour de concupiscence par lequel on s'aime plus soi-même que les autres objets ; mais la charité implique l'amour d'amitié, qui est donné par l'espérance, comme nous l'avons vu.

3° La cause qui perfectionne l'emporte sur l'effet, mais non la cause dispositive ; autrement il faudroit dire une claire absurdité, que la chaleur est plus noble que l'ame, puisqu'elle lui dispose favorablement la matière. Or la foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité, comment? D'une manière dispositive, en ce que la première dispose à la deuxième, et la deuxième à la troisième.

QUESTION LXVII.

De la durée des vertus après cette vie.

Après l'union et l'égalité, vient la dernière propriété des vertus, leur durée après cette vie.

On demande six choses sur ce point : 1° Les vertus morales demeurent-elles après cette vie ? 2° Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie? 3° La foi demeure-t-elle après cette vie ? 4° L'espérance demeure-t-elle après la mort, dans l'état de la gloire ? 5° Reste-t-il quelque chose de la foi ou de l'espérance dans la vie de la gloire ? 6° Enfin la charité demeure-t-elle après cette vie dans la gloire.

Ad secundum dicendum, quòd spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est *amor concupiscentiæ*, quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quàm aliquid aliud ; charitas autem importat *amorem amicitiæ*, ad quam pervenitur spe, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 4).

Ad tertium dicendum, quòd causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens ; sic enim calor ignis esset potior quàm anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundùm scilicet quòd una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

De virtutum duratione post hanc vitam, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm virtutes morales maneant post hanc vitam. 2° Utrùm virtutes intellectuales. 3° Utrùm fides. 4° Utrùm remaneat spes. 5° Utrùm remaneat aliquid fidei vel spei. 6° Utrùm maneat charitas.

ARTICLE I.

Les vertus morales demeurent-elles après cette vie?

Il paroît que les vertus morales ne demeurent pas après cette vie. 1° Les hommes seront, dans l'état de la vie future, semblables aux anges : l'Evangile l'enseigne formellement, *Matth.*, XXII, 30 (1). Or il seroit absurde, selon la juste remarque du Philosophe, de prêter aux anges des vertus morales (2). Donc les hommes n'auront plus de vertus morales après cette vie.

2° Les vertus morales perfectionnent l'homme dans la vie active. Or la vie active cesse à la mort; car saint Grégoire dit, *Moral.*, VI : « Les œuvres de la vie active passent avec le corps. » Donc les vertus morales ne demeurent pas après cette vie.

3° La tempérance et la force, qui sont des vertus morales, appartiennent aux parties irraisonnables de l'ame, selon l'enseignement du Philosophe. Or les parties irraisonnables de l'ame périssent avec le corps, puisqu'elles sont des puissances formées par les organes matériels. Donc les vertus morales ne demeurent pas après cette vie.

Mais l'Esprit saint dit, *Sag.*, I, 15 : « La justice est permanente et immortelle. »

(CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a dans le ciel ni concupiscence, ni plaisirs charnels, ni périls, ni commerce, les vertus morales n'existent pas après cette vie quant à la matière, sous le rapport de l'inclination appétitive; mais elles subsistent dans les bienheureux quant à la forme, relativement à l'ordre de la raison.)

Saint Augustin, *De Trinit.*, XIV, 9, rapporte que Cicéron ne faisoit

(1) « Dans la résurrection les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris; mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. »

(2) Inutile de remarquer que le chef des péripatéticiens, parlant le langage païen, dit non pas les *anges*, mais les *dieux*.

ARTICULUS I.

Utrùm virtutes morales maneant post hanc vitam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur *Matth.*, XXII. Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X. *Ethic.* Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius in VI. *Moral.* : « Activæ vitæ opera cum corpore transeunt. » Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quòd sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, I, quòd « justitia perpetua est et immortalis. »

(CONCLUSIO. — Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quoad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiscentiæ aut rebus venereis, aut periculis, aut commerciis et similibus exercitiis ac negotiis locus), manebunt tamen in beatis quoad illud quod in ipsis rationis est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus

(1) De his etiam infrà, qu. 78, art. 6, in corp.; et 2, 2, qu. 52, art. 3, ad 2; et III, *Sent.*,

point exister les quatre vertus principales dans l'autre monde, parce que l'homme y trouve le bonheur, selon le langage de l'Orateur romain, « dans la seule connoissance de cette nature dont les charmes et la bonté surpassent tout, c'est-à-dire de cette nature qui a créé toutes les autres; » puis le grand évêque établit que les mêmes vertus subsistent dans le séjour éternel, mais autrement que dans cette vie passagère. Si nous voulons comprendre cela, nous devons distinguer, dans les vertus, ce qu'elles ont de formel et ce qu'elles ont pour ainsi dire de matériel. Le matériel, dans cette sphère, est l'inclination qui porte, suivant un certain mode, la partie appétitive soit à l'acte, soit à la passion; puis, comme c'est la raison qui prescrit et détermine ce mode, le formel est l'ordre même de la raison. Cela posé, disons que les quatre vertus principales ne restent pas dans l'autre vie quant à la matière; car la mort éteint la concupiscence qui recherche les plaisirs de la table et les voluptés de la chair, de même qu'elle arrête le commerce et les échanges des choses qui se rapportent à l'usage de la vie présente. Mais, d'un autre côté, ces vertus règnent, quant à la forme, avec une nouvelle splendeur dans la céleste patrie; car la raison des élus renferme la rectitude parfaite dans les choses qui appartiennent à leur état, et leur volonté suit docile, avec bonheur, l'ordre de la raison dans tous ses mouvements. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, *ubi supra* : « Dans le ciel, la prudence est sans le péril de l'erreur, la force sans la souffrance des maux et la tempérance sans la lutte des passions; de sorte que la prudence consiste, dans le divin royaume, à ne rien égaler ou à ne rien préférer à Dieu, la force à s'attacher à lui de toutes les puissances de son ame et la tempérance à ne se réjouir d'aucun mal nuisible. » Quant à la justice, il est clair qu'elle doit s'exercer, elle aussi, dans le séjour de la

---

dicit, XIV. *De Trin.* (cap. 9), Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos « sola cognitione naturæ qua nihil est melius aut amabilius » (ut Augustinus dicit ibidem), « eâ scilicet naturâ quæ creavit omnes naturas; » ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundùm modum aliquem; sed quia iste modus determinatur à ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum, neque etiam distributiones et commutationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimè post hanc vitam, in quantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundùm statum illum, et vis appetitiva omnino movebitur secundùm ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quòd « prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare, fortitudinis ei firmissimè inhærere, temperantiæ nullo defectu noxio delectari. » De justitia verò manifestum est quem actum

dist. 33, qu. 1, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3; et qu. 5, de virtut., art. 4.

perfection morale; son acte est, là, de se soumettre à Dieu, car elle veut aussi dans la vie présente que l'inférieur soit soumis au supérieur (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans le passage allégué, le Philosophe considère les vertus morales relativement à la matière, rapportant la justice aux transactions commutatives et distributives, la force aux choses terribles et aux périls, la tempérance aux convoitises dépravées.

2° Il faut faire la même réponse au deuxième argument; car les choses qui forment l'objet de la vie active, servent de matière aux vertus.

3° Il y aura, dans la vie future, deux états qui formeront successivement deux modes d'existence pour les hommes : l'un avant la résurrection, quand les ames seront séparées des corps; l'autre après la résurrection, quand les ames seront de rechef unies à leurs corps. Dans l'état qui suivra la résurrection, les puissances irraisonnables auront pour sujet les organes corporels, de même que dans la vie présente : alors l'irascible pourra servir de séjour à la force et le concupiscible à la tempérance, parce que ces deux puissances seront parfaitement disposées pour obéir à la raison. Dans l'état qui précédera la résurrection, les puissances irraisonnables ne seront point actuellement dans l'ame, mais radicalement dans son essence, comme nous l'avons vu précédemment. En conséquence les deux vertus qui résident dans ces puissances, la force et la tempérance n'existeront que radicalement dans la raison et dans la volonté, qui en ont reçu les germes et les semences. Mais la justice, qui siége dans la volonté, continuera d'exister actuellement; voilà pourquoi le saint Livre dit qu'elle est « permanente et immuable, » soit

(1) Depuis le commencement de ce siècle, on a dit et redit, en latin comme en françois, que les saints ne sont pas libres dans le ciel, c'est-à-dire au milieu du silence et du calme des passions, sous l'empire de la justice et de la vertu, au sein du bonheur éternel où l'homme a tout ce qu'il veut, fait tout ce qu'il veut, n'éprouve que ce qu'il veut. Que cette doctrine paroît étrange en face des principes de saint Thomas!

---

ibi habebit, scilicet *esse subditum Deo*, quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis, sicut de justitia, quantum ad commutationes et distributiones, de fortitudine quantum ad terribilia et pericula, de temperantia quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum; ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quòd status post hanc vitam est duplex : unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt à corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iteratò corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt : unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, in quantum utraque vis perfectè erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solùm radicaliter in essentia ipsius, ut in 1. dictum est (1). Unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est (qu. 63, art. 1). Sed justitia quæ est in voluntate, etiam actu remanebit : unde specialiter de ea dictum est quòd « est perpetua et immortalis, » tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam

(1) Seu I. part., qu. 77, art. 8.

à raison de son sujet, parce que la volonté est impérissable, soit à cause de la similitude de ses actes dans ce monde et dans l'autre.

ARTICLE II.

Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie?

Il paroît que les vertus intellectuelles ne demeurent pas après cette vie. 1° L'Apôtre dit, I. *Cor.*, VIII, 8 et 9 : « La science sera détruite, » pourquoi? Parce que « nous connoissons en partie (1). » Or si nous connoissons par la science « en partie, » c'est-à-dire imparfaitement, nous ne connoissons pas mieux dans cette vie par les autres vertus intellectuelles. Donc toutes les vertus intellectuelles cesseront après cette vie.

2° Le Philosophe dit à peu près ceci, *Préd.*, IV : « La science étant une habitude, forme une qualité qui change difficilement; » elle ne se perd qu'à la suite d'une grande perturbation survenue dans le corps ou que par la maladie. Or rien ne produit dans le corps un changement aussi profond que la destruction causée par la mort. Donc la science, non plus que les autres vertus intellectuelles, ne demeure pas après la mort.

3° Les vertus intellectuelles donnent à l'intelligence la perfection nécessaire pour accomplir les actes qui lui sont propres. Or l'intelligence ne continue pas d'accomplir ses actes au-delà du tombeau : car, d'un côté, « l'ame ne conçoit rien sans images sensibles, » dit le Philosophe, *De anima*, III, 3; d'une autre part, les images sensibles ne restent pas après la mort, puisqu'elles n'existent que dans les organes corporels Donc les vertus intellectuelles ne demeurent pas après cette vie.

Mais la connoissance des choses générales et particulières est plus ferme

(1) *Ibid.*, 8-10 : « La charité n'aura point de fin. Les prophéties s'évanouiront, les langues cesseront, la science sera détruite : car nous connoissons en partie et nous prophétisons en partie : quand viendra ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie s'évanouira. »

---

propter similitudinem actûs, ut priùs dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII, quòd « scientia destruetur; » et ratio est, quia « ex parte cognoscimus. » Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in *Prædicamentis* (cap. 4), quòd « scientia cùm sit habitus, est qualitas difficilè mobilis; » non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad benè operandum proprium actum. Sed actus intellectûs non videtur esse post hanc vitam, eo quòd « nihil intelligit anima sine phantasmate, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 30). Phantasmata autem post hanc vitam non manent, cùm non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est, quòd firmior est cognitio universalium et necessariorum, quàm particularium

(1) De his etiam infrà, qu. 63, art. 6, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 6, art. 4, ad 3; et dist. 34, art. 5; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 12; et qu. 2, de malo, art. 12; et *Opusc.*, III, cap. 118.

et plus stable que la connoissance des choses particulières et contingentes. Or l'homme conserve après cette vie la connoissance des choses particulières et contingentes, c'est-à-dire des actions qu'il a faites ou subies; car Abraham dit au mauvais riche, *Luc,* XVI, 25 : « Souvenez-vous que vous avez reçu les biens dans votre vie, et Lazare les maux. » Donc l'homme garde à plus forte raison, dans l'autre vie, la connoissance des choses générales et nécessaires, connoissance qui appartient à la science et aux autres vertus intellectuelles.

(Conclusion. — Les vertus demeurent après cette vie dans ce qu'elles ont de formel, c'est-à-dire dans les espèces intelligibles conservées par l'intellect; mais elles passent dans ce qu'elles ont de matériel, c'est-à-dire dans les images sensibles qui sont détruites avec le corps.)

Comme nous l'avons dit dans la première partie de cet ouvrage, quelques auteurs pensent que les espèces intelligibles ne restent dans l'intellect possible que pendant la conception actuelle; qu'elles cessent dans cette faculté avec la pensée qui les considère et n'existent plus dès lors que dans les puissances sensitives formées par les actes des organes corporels, c'est-à-dire dans la mémoire et dans l'imagination. Et comme ces deux puissances périssent avec le corps, nos philosophes concluent de là que la science, non plus que les autres vertus intellectuelles, ne survivent point à la destruction de notre enveloppe matérielle. Cette opinion va directement contre la doctrine d'Aristote, qui dit, *De anima*, III, 8 : « L'intellect possible est en acte, parce qu'il est toutes les choses qu'il sait; cependant il est en puissance à l'égard de leur considération actuelle (1). » Ensuite le même sentiment contredit la raison. En effet les espèces intelligibles sont dans l'intellect possible selon le mode de cette faculté, c'est-à-dire d'une manière fixe et stable; d'où l'intellect possible est dit « le lieu des espèces, » parce qu'il les conserve. Mais, d'un autre

(1) L'intellect est toutes les choses qu'il sait, parce qu'il en conserve la similitude, la forme et par cela même les espèces intelligibles.

---

et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, putà eorum quæ quis fecit, vel quæ passus est, secundùm illud *Luc.,* XVI : « Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala. » Ergo multò magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

(Conclusio. — Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundùm id quod est in ipsis formale, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas; non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in I. dictum est (qu. 79, art. 6), quidam posuerunt quòd species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa : hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideo secundùm hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III. *De anima* (text. 8), dicit quòd « intellectus possibilis est in actu, cùm sit singula sicut sciens, cùm tamen sit in potentia ad considerandum in actu. » Est etiam contra rationem; quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundùm modum recipientis : unde et intellectus possibilis dicitur *locus specierum,* quasi species intelligibiles conservans.

côté, les images sensibles, que l'homme applique dans la vie présente aux espèces intelligibles pour former les conceptions, s'évanouissent avec le corps. D'après ces deux principes, les vertus intellectuelles sont détruites avec notre enveloppe mortelle sous le rapport des images sensibles, qui forment ce qu'elles ont de matériel; mais elles bravent la destruction relativement aux espèces intelligibles, qui constituent ce qu'elles ont de formel et qui sont conservées dans l'intellect. En un mot, les vertus intellectuelles restent après cette vie quant à la forme, mais elles passent quant à la matière. C'est là ce que nous avons dit, dans le premier article, des vertus morales (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'Apôtre dit : « La science sera détruite, » il entend l'élément matériel de la science et le mode de nos conceptions présentes; il veut dire que, après la destruction du corps, les images sensibles cesseront d'exister et que l'esprit n'aura plus besoin, pour connoître, d'y appliquer les espèces intelligibles.

2° La maladie corporelle détruit la science dans ce qu'elle a de matériel, c'est-à-dire dans les images sensibles; mais elle la respecte dans les espèces intelligibles, qui ont l'intellect pour sanctuaire.

3° Après la mort, l'ame séparée du corps concevra, par un nouveau procédé, sans porter ses regards sur les images sensibles. Ainsi, comme nous l'avons dit des vertus morales, la science subsistera dans la vie future, mais elle n'aura plus le même mode d'opération.

(1) Nous l'avons entendu : la science spirituelle, la véritable science nous suivra dans l'éternelle patrie. L'Ecriture sainte l'enseigne en mille endroits, par exemple dans ce passage, *Eccli.*, XXXIX, 12 : « Plusieurs loueront sa sagesse, elle ne sera point détruite dans les siècles des siècles. » C'est ce qui fait dire à saint Jérôme, *Ad Paulin.*, VII : « Apprenons sur la terre ces choses dont nous porterons la connoissance dans les cieux. » Oui, apprenons avec ardeur; apprenons toujours, sans cesse, et le jour et la nuit. La théorie générale de la nature, les conceptions de la philosophie, les spéculations de la science sacrée seront comme autant de fleurons de notre couronne immortelle; et puis notre saint auteur nous l'a dit souvent, tout cela forme dès ici-bas le commencement du bonheur suprême.

Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsas species intelligibiles, ut in I. dictum est (1), corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent : species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi; quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quòd per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quàm per conversionem ad phantasmata, ut in I. dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundùm eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est (art. 1).

(1) Scilicet qu. 85, art. 1, ad 5.

ARTICLE III.

La foi demeure-t-elle après cette vie?

Il paroît que la foi demeure après cette vie. 1° La foi est plus noble que la science. Or la science demeure après cette vie, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. Donc la foi demeure aussi.

2° Saint Paul dit, I *Cor.*, III, 11 : « On ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, lequel est le Christ Jésus, » c'est-à-dire la foi du Christ Jésus. Or renversez le fondement, vous renversez l'édifice. Si donc la foi ne demeure pas après cette vie, toutes les autres vertus s'évanouissent au-delà du trépas.

3° La connoissance de la foi et la connoissance de la gloire diffèrent comme l'imparfait diffère du parfait. Or la connoissance imparfaite peut être avec la connoissance parfaite : ainsi l'ange a tout à la fois la connoissance vespertinale et la connoissance matutinale; ainsi l'homme peut avoir en même temps, par le syllogisme démonstratif et par le syllogisme dialectique, la science et la connoissance probable d'une conclusion. Donc la foi peut exister, dans l'autre monde, avec la connoissance glorifiée.

Mais l'Apôtre dit, II *Cor.*, V, 6 et 7 : « Pendant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur; car c'est par la foi que nous marchons, et non par la claire vue. » Or ceux qui sont dans la gloire, ne voyagent pas loin du Seigneur, mais ils lui sont présents. Donc la foi ne reste pas après cette vie dans la gloire (1).

(Conclusion. — Puisque l'homme croit par la foi ce qu'il ne voit pas,

(1) Saint Augustin dit sur ce passage, *De Trin.*, XIV, 2 : « Lorsque l'esprit humain contemple sa foi, il ne considère pas une chose éternelle; car après ce pèlerinage loin du Seigneur, lorsque nous verrons face à face dans la claire vue, la foi s'évanouira. »

ARTICULUS III.

Utrùm fides maneat post hanc vitam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quàm scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (art. 2). Ergo et fides.

2. Præterea, I. *ad Corinth.*, III, dicitur : « Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus, » id est, « fides Christi Jesu. » Sed sublato fundamento non remanet id quod superædificatur. Ergo si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundùm *perfectum* et *imperfectum*. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta, sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, V : « Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur à Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

(Conclusio. — Cùm fides sit qua quis credit

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 4, art. 4, ad 1; et qu. 18, art. 2, in corp.; et qu. 7, art. 3, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et 3; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 6; et qu. 5, de virtut., art. 4, ad 10.

tandis que le bienheureux voit l'objet qui le béatifie, il est impossible que la foi et la béatitude existent ensemble dans le même sujet.)

Si certaines choses s'excluent réciproquement, nous devons en chercher la cause propre et fondamentale dans l'opposition; car toutes ces choses renferment la contrariété de l'affirmation et de la négation. L'opposition vient souvent de formes contraires, comme dans le noir et le blanc; elle résulte souvent aussi de l'imparfait et du parfait; et c'est de là, suivant la remarque du Philosophe, que le plus et le moins forment dans les changements deux contraires, comme lorsqu'un objet devient plus chaud de moins chaud qu'il étoit. Et comme le parfait et l'imparfait sont opposés l'un à l'autre, il est impossible que la perfection et l'imperfection se trouvent à la fois dans la même chose sous le même rapport. Mais il faut remarquer que l'imperfection réside quelquefois comme attribut constitutif dans la nature de la chose, et qu'elle appartient dès lors à son espèce : tel est le défaut de la raison dans le bœuf ou dans le cheval. Et comme un être ne peut, restant numériquement le même être, passer d'une espèce dans une autre, quand on enlève l'imperfection dont nous parlons, on détruit l'espèce de l'être; car le bœuf ne seroit plus bœuf, le cheval ne seroit plus cheval, s'ils avoient la raison. D'autres fois l'imperfection n'appartient pas à l'idée de l'espèce; mais elle est produite accidentellement dans l'individu par une chose étrangère. Ainsi le défaut de la raison est accidentel dans l'homme quand le sommeil, l'ivresse ou d'autres causes semblables paralysent en lui les facultés intellectuelles. Il est clair qu'on peut écarter cette sorte d'imperfection, sans changer la substance de la chose.

Eh bien, tout le monde voit au premier coup d'œil que la foi implique dans son idée l'imperfection de la connoissance. Qu'est-ce, en effet, que cette vertu? C'est, dit saint Paul, *Hebr.*, XI, 1, « la substance

---

quod non videt, beatus autem id videt quo beatificatur, impossibile simpliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd oppositio est per se et propria causa quòd unum oppositum excludatur ab alio, in quantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundùm contrarias formas, sicut in coloribus *album* et *nigrum;* in quibusdam autem secundùm *perfectum* et *imperfectum.* Unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur ut contraria; ut cùm de minùs calido fit magis calidum, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 19). Et quia *perfectum* et *imperfectum* opponuntur, impossibile est quòd simul secundùm idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quòd imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens, non potest transferri de una specie in aliam, inde est quòd tali perfectione sublatâ, tollitur species rei; sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque verò imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundùm aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, in quantum impeditur in eo rationis usus propter somnum vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quòd tali imperfectione remotâ, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem quòd imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in ejus diffinitione : fides enim est « substantia sperandarum rerum, argumentum non appa-

des choses espérées et l'argument de celles qu'on ne voit point (1); » pareillement saint Augustin, *in Joan.*, XL : « La foi est la croyance aux choses qu'on ne voit pas (2). » Or connoître sans voir, sans avoir l'évidence, la vision, la claire vue, c'est connoître imparfaitement : donc l'imperfection de la connoissance entre essentiellement dans l'idée de la foi; donc il est manifeste que la foi ne peut, restant numériquement la même foi, devenir connoissance parfaite. Mais peut-elle se trouver avec la connoissance parfaite? C'est une autre question qu'il faut examiner; car rien n'empêche que la connoissance parfaite n'accompagne quelquefois la connoissance imparfaite. Considérons donc que la connoissance peut être imparfaite de trois manières : sous le rapport de l'objet, sous celui du moyen et sous celui du sujet. Sous le rapport de l'objet, la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale diffèrent dans les anges comme le parfait et l'imparfait; car la connoissance matutinale voit les choses telles qu'elles existent dans le Verbe, et la connoissance vespertinale les voit telles qu'elles existent dans leur propre nature, et nul besoin d'ajouter que ce dernier mode d'existence est imparfait à l'égard du premier. Ensuite, sous le rapport du moyen, la connoissance d'une conclusion par un raisonnement démonstratif et sa connoissance par un raisonnement probable, diffèrent semblablement selon la différence du parfait et de l'imparfait. Enfin l'opinion, la foi et la science diffèrent encore de la même manière, d'après le parfait et l'imparfait. En effet

(1) Voici comment Bossuet traduit et commente ce passage, *Lettres de piété et de direct.* : « Par foi, j'entends la foi commune des chrétiens, que saint Paul a définie en cette sorte : « La foi est la substance et le soutien des choses qu'il faut espérer, la conviction des choses qui ne paroissent pas. » Cette conviction est expliquée par ces paroles du même Apôtre, *Rom.*, IV, 21 : « Il sut pleinement, il eut une pleine persuasion que Dieu peut faire tout ce qu'il promet; » et c'est encore ce qu'il appelle ailleurs, *Hebr.*, VI, 11; X, 22, « la plénitude de la foi et de l'espérance. » Cette même foi, sur quoi est fondée une si pleine confiance et espérance, est en même temps animée par la charité, selon ce que dit encore saint Paul, *Gal.*, V, 6 : « La foi opère par la charité. » »

(2) « La foi est le commencement de la vie sainte qui mérite la vie éternelle. La foi est la croyance aux choses qu'on ne voit pas, et sa récompense est de voir ce qu'on a cru. »

---

rentium, » ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Augustinus etiam dicit (Tract. XL. *in Joan.*) : « Quid est fides? credere quod non vides. » Quòd autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei : unde manifestum est quòd fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens. Sed ulteriùs considerandum est utrùm simul possit esse cum cognitione perfecta; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quòd cognitio potest esse imperfecta tripliciter : uno modo ex parte objecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis, differunt secundùm *perfectum* et *imperfectum* cognitio matutina et vespertina in angelis; nam cognitio matutina est de rebus secundùm quòd habent *esse* in verbo, cognitio autem vespertina est de eis secundùm quòd habent *esse* in propria natura, quod est imperfectum respectu primi *esse*. Ex parte verò medii differunt secundùm *perfectum* et *imperfectum* : cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte verò subjecti differunt secundùm *perfectum* et *imperfectum* opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quòd accipiatur unum cum formidine

l'opinion n'admet point une proposition sans redouter la proposition contraire, de sorte qu'elle n'a point une adhésion ferme et stable; mais la science, jouissant de l'évidence, accompagnée de la vision intellectuelle, a un assentiment inébranlable, parce que l'intelligence des principes lui donne la certitude. Maintenant, la foi tient le milieu entre ces deux choses : car elle a plus que l'opinion, parce qu'elle renferme une adhésion ferme; mais elle a moins que la science, puisqu'il lui manque la vision. Or il est évident que le parfait et l'imparfait ne peuvent être à la fois, sous le même rapport, dans une même chose; mais les entités qui diffèrent selon la différence du parfait et de l'imparfait peuvent exister ensemble sous le même rapport dans deux choses différentes. En conséquence la connoissance parfaite et la connoissance imparfaite sous le rapport de l'objet ne peuvent se trouver réunies relativement au même objet, mais elles peuvent s'allier dans un même moyen et dans un même sujet : ainsi rien n'empêche que le même homme ait simultanément, par un seul et même moyen, la connoissance de deux choses dont l'une est parfaite et l'autre imparfaite, par exemple de la santé et de la maladie, du bien et du mal. Semblablement il est impossible que la connoissance parfaite et la connoissance imparfaite sous le rapport du moyen se rencontrent dans le même moyen, mais rien ne s'oppose à ce qu'elles se réunissent dans le même objet et dans le même sujet : ainsi le même homme peut connoître la même conclusion par un moyen probable et par un moyen démonstratif. Semblablement encore il est impossible que la connoissance parfaite et la connoissance imparfaite sous le rapport du sujet soient en même temps dans le même sujet. Or la foi renferme dans son idée l'imperfection sous le rapport du sujet, car l'homme croyant ne voit pas ce qu'il croit; puis, de l'autre côté, la béatitude implique dans sa notion la perfection sous le même rapport du sujet, puisque le bienheureux voit ce qui le béatifie : donc il est im-

---

alterius oppositi, unde non habet firmam inhæsionem; de ratione verò scientiæ est quòd habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum; fides autem medio modo se habet : excedit enim opinionem in hoc quòd habet firmam inhæsionem, deficit verò à scientia in eo quod non habet visionem. Manifestum est autem quòd *perfectum* et *imperfectum* non possunt simul esse secundùm idem; sed ea quæ differunt secundùm *perfectum* et *imperfectum,* secundùm aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto : nihil enim prohibet quòd unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus quorum unum est *perfectum* et *imperfectum,* sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quòd cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio, sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto : potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quòd cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 4) : unde manifestum est quòd impossibile est quòd fides

possible que la foi et la béatitude existent en même temps dans le même sujet (1).

Je réponds aux arguments : 1° La foi est plus noble que la science sous le rapport de l'objet, parce qu'elle se rapporte à la vérité première ; mais la science a un mode de connoissance plus parfait, parce qu'il n'exclut pas, comme celui de la foi, la perfection de la béatitude, c'est-à-dire de la claire vue.

2° La foi est le fondement des vertus en raison de la connoissance qu'elle renferme. Quand la connoissance sera perfectionnée par la vision divine, ce fondement aura plus de perfection.

3° Ce que nous avons dit dans le corps de l'article résout l'objection

ARTICLE IV.

L'espérance demeure-t-elle après la mort, dans l'état de la gloire?

Il paroît que l'espérance demeure après la mort, dans l'état de la gloire. 1° L'espérance donne, à la volonté de l'homme, plus de noblesse et plus de perfection que ne lui en donnent les vertus morales. Or les vertus morales demeurent après cette vie, comme l'enseigne saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 9. Donc, à plus forte raison, l'espérance subsiste au-delà du trépas.

2° La crainte est le contraire de l'espérance. Or la crainte demeure après cette vie ; car, de même que les damnés ont la crainte des châtiments, ainsi les élus ont la crainte filiale, qui subsiste dans les siècles

(1) Cette discussion renferme une savante et profonde théorie de l'opposition, de la contrariété ; elle jette un grand jour sur une foule de questions. On peut la résumer ainsi : le même homme ne peut voir et ne pas voir en même temps la même chose. Or la béatitude suppose que l'homme voit Dieu, et la foi qu'il ne le voit pas. Donc le même homme ne peut avoir en même temps la béatitude et la foi.

---

maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides est nobilior quàm scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima ; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, quia non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visionis, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quòd fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quæ suprà dicta sunt (in corp.).

ARTICULUS IV.

Utrùm spes maneat post mortem in statu gloriæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quàm virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum in XIV. *De Trin.* (cap. 9). Ergo multò magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam ; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum, et in dam-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 18, art. 2 ; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2 ; et qu. 4, de verit., art. 4.

des siècles (1). Donc l'espérance peut aussi exister dans l'autre vie.

3° L'espérance a pour objet le bien futur, de même que le désir. Or les bienheureux désirent des biens futurs, soit la gloire de leur corps, ainsi que l'enseigne saint Augustin ; soit aussi la gloire de leur ame, conformément à ce qui est écrit, *Eccli.*, XXIV, 29 : « Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif ; » et I *Pierre*, I, 12 : « Que les anges désirent de voir. » Donc les bienheureux peuvent avoir l'espérance dans la céleste patrie.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 24 : « L'espérance qui se voit n'est pas l'espérance : qui espère ce qu'il voit ? » Or les bienheureux voient l'objet de toute espérance. Donc ils n'espèrent pas.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, l'espérance est la vertu par laquelle l'homme attend ce qu'il n'a pas ; puisque, d'une autre part, les bienheureux ont tout ce qu'ils peuvent attendre, l'espérance ne reste pas, après cette vie, dans l'état de la gloire.)

Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, ce qui implique dans son idée l'imperfection du sujet ne peut plus exister du moment où le sujet possède la perfection contraire : ainsi comme le mouvement emporte dans son idée l'imperfection du sujet, puisqu'il est l'acte d'une chose potentielle, il s'éteint aussitôt que le mobile est passé de la puissance à l'acte ; car l'objet devenu blanc finit de le devenir à l'instant même. Or précédemment, quand nous l'avons considérée comme passion, nous avons vu que l'espérance implique un certain mouvement vers une chose qu'on n'a pas : lors donc qu'on possède tout ce qu'on peut espérer, Dieu, l'espérance n'est plus possible.

(1) *Ps.* XVIII, 10 : « La crainte du Seigneur est sainte ; elle subsiste dans les siècles des siècles. » C'est là la crainte filiale, dont saint Thomas nous parlera tout à l'heure. En attendant, citons le mot qu'écrit Cassiodore sur ce passage : « Craindre Dieu, dans le ciel, c'est l'aimer et le révérer. »

---

natis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni, et quantum ad gloriam corporis quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 35) ; et etiam quantum ad gloriam animæ, secundùm illud *Eccli.*, XXIV : « Qui edunt me, adhuc esurient ; et qui bibunt me, adhuc sitient ; » et I. *Petr.*, I, dicitur : « In quem desiderant angeli prospicere. » Ergo videtur quòd possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, VIII : « Quod videt quis, quid sperat. » Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

(Conclusio. — Cùm spes sit qua id speramus quod non habemus, in patria verò omne quod speravimus jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriæ spem permanere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto : sicut patet quòd motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti ; est enim « actus existentis in potentia in quantum hujusmodi : » unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus, non enim adhuc albatur postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ suprà de passione spei diximus (text. 40, art. 1 et 2). Et ideo quando habetur id quod speratur (scilicet divina fruitio), jam spes esse non poterit.

Je réponds aux arguments : 1° L'espérance est plus noble que les vertus morales quant à l'objet, qui est Dieu; mais les actes des vertus morales ne répugnent pas, comme celui de l'espérance, à la perfection de la béatitude, d'autant moins que leur matière passe : car la vertu morale perfectionne les actes de la volonté non-seulement à l'égard des choses qu'on n'a pas encore, mais relativement à celles qu'on a présentement.

2° Comme nous le verrons plus tard, il y a deux sortes de crainte : la crainte servile et la crainte filiale. La crainte servile redoute la peine : elle n'existe pas dans le ciel, puisque la peine ne s'y trouve pas. Ensuite la crainte filiale a deux actes : elle revère Dieu et tremble d'en être séparée. Sous le premier rapport, elle reste éternellement, mais elle n'est pas dans la céleste patrie sous le dernier : car être séparé de Dieu présente l'idée du mal, et l'on ne redoute pas le mal dans le bienheureux séjour, conformément à cette parole, *Prov.*, I, 33 : « On y jouit dans l'abondance des biens, sans craindre le mal. » Maintenant, la crainte est contraire à l'espérance, comme nous l'avons dit ailleurs, par l'opposition du bien et du mal; elle ne forme donc pas, dans le ciel, l'opposé de ce dernier sentiment. Les damnés peuvent avoir plutôt la crainte de la peine que les bienheureux l'espérance de la gloire. Les peines de l'enfer sont successives et ne détruisent point l'idée du mal futur, qui est l'objet de la crainte; mais la gloire du ciel n'implique pas la succession, elle participe de quelque manière à l'éternité, qui n'a ni passé ni futur, mais un présent immuable. Cependant les réprouvés n'ont pas la crainte proprement dite. Ce sentiment suppose, comme nous le savons, une chose qui n'est pas dans le lieu du désespoir éternel, quelque espérance d'échapper au mal. Lors donc qu'on l'applique aux damnés, le mot *crainte* se prend dans le sens large, pour l'attente quelconque d'un mal futur (1).

(1) Les méchants frappés par la justice divine ont, proprement parlant, l'accablement,

---

Ad primum ergo dicendum, quòd spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnat perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi fortè ratione materiæ secundùm quam non manent : non enim virtus moralis perficit appetitum solùm in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quòd timor est duplex, servilis et filialis, ut infrà dicetur (in 2, 2, qu. 19, art. 2). Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nullâ possibilitate ad pœnam remanente. Timor verò filialis habet duos actus : scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet : separari enim à Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timetur, secundùm illud *Proverb.*, I : « Abundantiâ perfruetur, malorum timore sublato. » Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut suprà dictum est (qu. 40, art. 1) : et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ, quàm in beatis spes gloriæ; quia in damnatis erit successio pœnarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris : sed gloria sanctorum est absque successione, secundùm quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solùm præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est propriè timor; nam sicut suprà dictum est (qu. 13, art. 1), timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit. Unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundùm quòd quælibet expectatio mali futuri dicitur *timor*.

3° Les bienheureux ne désirent pas, en tant que le désir concerne le futur, la gloire de leur ame, et nous en avons déjà donné la raison (1). Lors donc que l'Ecriture dit qu'ils ont soif et faim, cela veut dire qu'ils n'éprouvent ni l'ennui ni le dégoût du bonheur éternel, et le désir prêté aux anges ne doit pas s'entendre d'une autre manière. En revanche les saints dans le ciel désirent la gloire de leur corps : mais ils ne peuvent, rigoureusement parlant, l'espérer d'aucune manière, ni par l'espérance qui forme une vertu théologale, parce qu'elle a Dieu seul et non les choses créées pour objet; ni par l'espérance prise en général, car elle regarde l'ardu, comme nous le savons. Le bien dont nous avons la cause certaine n'offre pas l'idée de l'ardu : quand une personne a de l'argent, on ne dit pas qu'elle espère d'avoir une chose qu'elle peut acheter partout. Ainsi les élus, glorifiés dans leur ame, n'espèrent pas proprement la glorification de leur corps, ils la désirent.

ARTICLE V.

Reste-t-il quelque chose de la foi ou de l'espérance dans la vie de la gloire?

Il paroît qu'il reste quelque chose de la foi et de l'espérance dans la vie de la gloire. 1° Otez le particulier, le général demeure : ainsi, comme le dit le *Livre des causes, proposit.*, I, « quand on enlève la raison, la vie reste; quand on retranche la vie, l'être subsiste. » Or la foi a quelque chose de général qui appartient à la béatitude, savoir la connoissance;

l'angoisse, la stupeur, la consternation, l'agonie. Cette agonie diffère de celle que l'homme éprouve sur le bord de la tombe. Dans le temps, l'agonisant combat quelques instants contre la mort, parce qu'il veut vivre; dans l'éternité, le réprouvé lutte toujours, incessamment, durant les siècles des siècles, contre la vie, faisant des efforts désespérés pour mourir! Lutte contre nature, monstrueuse, épouvantable; guerre sans relâche de l'homme contre lui-même, qui réunit les horreurs de la vie à celles de la mort!

(1) La gloire céleste est simultanée; elle n'offre donc pas l'idée du futur.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundùm quòd respicit futurum, ratione jam dictâ (in corp., vel qu. 33, art. 2). Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii, et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes propriè loquendo : neque secundùm quòd spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundùm quòd communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut suprà dictum est (qu. 40, art. 1). Bonum autem cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui : unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed solùm desiderare.

ARTICULUS V.

Utrùm aliquid fidei vel spei remaneat in gloria.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune; sicut dicitur in lib. *De causis* (proposit. 1), quòd « remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens. » Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1 et 3; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 6; et qu. 5, de virtut., art. 4, ad 10.

puis elle a quelque chose de particulier qui n'appartient qu'à elle, l'énigme, car la foi est une connoissance énigmatique. Donc l'énigme ôté, reste toujours la connoissance de la foi (1).

2° La foi est une certaine lumière spirituelle de l'ame, selon cette parole, *Ephes.*, I, 17 et 18 : « Les yeux de votre cœur étant éclairés dans sa connoissance (2). » Or cette lumière est imparfaite relativement à la lumière de gloire, dont il est dit, *Ps.* XXXV, 10 : « Dans votre lumière nous verrons la lumière; » mais la lumière imparfaite reste avec la lumière parfaite, car le flambeau n'est pas éteint par les rayons du soleil. Donc la lumière de la foi reste avec la lumière de la gloire.

3° La soustraction de la matière ne détruit pas l'habitude substantiellement; car l'homme peut garder l'habitude de la libéralité, par exemple, en perdant sa fortune, seulement il lui devient impossible d'en exercer les actes. Or l'objet de la foi, c'est la Vérité première non vue. Lors donc que la glorification écarte l'obstacle qui empêche la vision de la Vérité première, l'habitude de la foi n'est pas détruite.

Mais la foi est une habitude simple. Or l'entité simple disparoît ou reste tout entière. Mais la foi ne reste pas totalement après la glorification, comme nous l'avons vu dans un précédent article. Donc elle disparoît totalement.

(1) I. *Cor.*, XIII, 12 : « Nous voyons maintenant comme par un miroir et en énigme, mais alors nous verrons face à face. » Tant que cette enveloppe matérielle nous dérobe le monde spirituel et que la lumière de gloire n'éclaire pas les yeux de notre intelligence, nous voyons Dieu dans ses ouvrages; car, *Rom.*, I, 20, « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connoissance que ses créatures nous en donnent. » Mais quand nous considérons les créatures, nous ne voyons pas Dieu lui-même, immédiatement; nous le voyons à l'aide d'un intermédiaire, dans l'image qu'en reflètent ses œuvres, comme en un *miroir*. Ce miroir ne le montre pas parfaitement, cette image ne représente pas ses adorables perfections dans une pleine lumière : nous le connoissons obscurément, d'une manière mystérieuse, en *énigme*. Après la glorification, nous serons en sa présence, nous serons devant lui, nous le verrons immédiatement, dans sa nature, *face à face*.

(2) *Ibid.*, 16-18 : « Je ne cesse de rendre graces pour vous, me souvenant de vous dans mes prières : afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, vous donne l'Esprit de sagesse et de révélation pour le connoître, éclaire les yeux de votre esprit, afin que vous sachiez à quelle espérance il vous a appelés. »

---

autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma; est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundùm illud *Ephes.*, I : « Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei. » Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in *Psalm.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen. » Lumen autem imperfectum remanet superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur claritate solis superveniente. Ergo videtur quòd ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitûs non tollitur per hoc quòd subtrahitur materia; potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissâ pecuniâ, sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo hoc remoto per quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est, quòd fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cùm igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur (ut dictum est), videtur quòd totaliter tollatur.

(CONCLUSION. — Rien ne reste de l'espérance dans la gloire; mais il reste de la foi quelque chose qui est le même dans le genre, non dans le nombre ou dans l'espèce, il reste la connoissance.)

Quelques auteurs enseignent que l'espérance est détruite entièrement par la glorification; mais que la foi est détruite et conservée en partie: détruite dans l'énigme, conservée dans la connoissance. Si ces docteurs entendent que la foi reste la même chose, non dans le nombre ou dans l'espèce, mais dans le genre, leur enseignement est vrai. En effet la foi se rencontre avec la vision céleste dans le genre, qui est la connoissance; mais l'espérance ne se trouve pas dans le même genre que la béatitude : elle est à cette jouissance ineffable ce que le mouvement est au repos dans le terme. Si nos auteurs veulent dire, au contraire, que la connoissance de la foi reste numériquement, spécifiquement la même dans l'éternelle patrie, leur doctrine est fausse. Quand on enlève la différence d'une espèce, la substance du genre ne reste pas la même numériquement : retranchez la différence constitutive du blanc, par exemple, vous n'aurez plus dans le nombre la même substance de la couleur, car elle ne sera plus tantôt le blanc, tantôt le noir. C'est que le genre n'est pas à la différence ce que la matière est à la forme ; de sorte que sa substance ne peut, la différence ôtée, rester la même numériquement, comme la matière reste quand on écarte la forme. Car le genre et la différence ne sont pas des parties de l'espèce (autrement, ils ne pourroient lui servir d'attributs); mais comme l'espèce, dans les choses matérielles, dénote le tout, c'est-à-dire l'individu composé d'une matière et d'une forme, pareillement la différence dénote aussi l'être complet, et l'on doit en dire autant du genre; mais le genre dénomme le tout par ce qui s'offre aux regards comme matière, la différence par ce qui présente l'idée de forme et l'espèce par l'un et l'autre : ainsi dans l'homme, où la nature sensitive constitue la matière et la nature intellective la forme, on appelle animal

---

(CONCLUSIO. — Nihil omnino spei remanere in gloria potest; fidei verò aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd spes totaliter tollitur; fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma ; et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quòd maneat non idem numero, sed idem genere, verissimè dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere : comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quòd eadem numero cognitio quæ est fidei, manet in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim remotâ differentiâ alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut remotâ differentiâ constitutivâ albedinis non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque verò nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentiâ remotâ; sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remotâ formâ. Genus enim et differentia non sunt partes speciei (alioquin non prædicarentur de specie), sed sicut species significat totum, id est compositum ex materia et forma, in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia verò ab eo quod est sicut forma, species verò ab utroque : sicut in homine sensitiva natura materialiter se

ce qui a la nature sensitive, raison ce qui a la nature intellective, puis homme ce qui a l'une et l'autre. Voilà comment trois choses dénotent le même tout, mais par des entités différentes. Puis donc que la différence exprime le genre, si vous la retranchez, la substance du genre ne restera pas la même; car vous n'auriez plus la même animalité, si vous donniez une autre ame à l'animal. La connoissance ne peut donc rester la même numériquement, lorsqu'elle devient claire vue d'énigmatique qu'elle étoit : donc rien de ce que la foi renferme ici-bas ne reste, après la béatification, la même chose dans le nombre ou dans l'espèce, mais seulement dans le genre.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsqu'on ôte la raison, la vie ne reste pas la même numériquement, mais génériquement : nous devons le comprendre après ce qui précède.

2° L'imperfection de la lumière du flambeau et la perfection de la lumière du soleil ne sont point contraires l'une à l'autre, parce qu'elles se rapportent à des sujets différents ; mais l'imperfection de la foi et la perfection de la gloire s'excluent réciproquement, parce qu'elles concernent le même sujet. Ces deux dernières choses ne peuvent donc exister ensemble, pas plus que la clarté et l'obscurité de l'atmosphère.

3° Quand l'homme perd les biens de la fortune, il ne perd pas la possibilité de les posséder : il convient donc qu'il garde l'habitude de la libéralité; mais la glorification n'enlève pas seulement l'objet de la foi en écartant les voiles qui empêchent ici-bas de voir la Vérité première, elle ôte aussi la possibilité de posséder jamais cet objet, parce que la béatitude est stable, permanente, éternelle. L'habitude de la foi seroit donc inutile dans les bienheureux.

---

habet ad intellectivam; animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam, rationale quod habet intellectivam, homo verò quod habet utrumque. Et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quòd cùm differentia non sit nisi designativa generis, remotâ differentiâ non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quòd eadem numero cognitio, quæ priùs fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta : et sic patet quòd nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria, sed solùm idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quòd imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum. Unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam : et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis; sed in statu gloriæ non solùm actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundùm possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. Et ideo frustra talis habitus remaneret.

ARTICLE VI.

La charité demeure-t-elle après cette vie, dans la gloire?

Il paroît que la charité ne demeure pas après cette vie, dans la gloire. 1° Saint Paul dit, I *Cor.*, XIII, 10 : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie (c'est-à-dire ce qui est imparfait) s'évanouira. » Or la charité terrestre est imparfaite. Donc elle s'évanouira, quand viendra la perfection de la gloire.

2° Les habitudes et les actes se distinguent par leurs objets. Or, d'une part, l'objet de l'amour est le bien perçu ; d'une autre part, la perception dans la vie présente diffère de la perception dans la vie future. Donc la charité n'est pas la même dans ces deux vies.

3° Quand deux choses ont la même nature, celle qui est imparfaite peut s'élever à l'égalité de celle qui est parfaite par l'augmentation. Or la charité de cet exil ne peut jamais, quelle que soit son augmentation, égaler la charité de l'éternelle patrie. Donc la charité de la vie présente ne reste pas dans la vie future.

Mais saint Paul dit, I *Cor.*, XIII, 8 : « La charité ne tombe jamais (1). »

(Conclusion. — Puisque la charité est une vertu parfaite, qui n'implique point l'imperfection dans sa nature, elle reste numériquement la même dans la gloire éternelle.)

(1) Διασφάλλεται, ne défaillit pas, ne disparoît pas, ne cesse pas. Théodoret dit sur ce passage : « « Les prophéties s'évanouiront, comme l'Apôtre l'écrit dans le même verset, les langues cesseront; » mais la charité restera stable, ferme, inébranlable, permanente, éternelle. A qui bon les prophéties dans le ciel, quand tout sera présent; les langues, quand il n'y aura plus qu'une langue; la foi, quand on verra clairement la vérité souveraine; l'espérance, quand on possédera le bien infini? Mais lorsque nous contemplerons face à face les amabilités suprêmes, que nous goûterons comme à longs traits les délices inénarrables, nous aimerons Dieu de toutes les forces de notre ame; la charité régnera triomphante, glorieuse, divinisée. »

ARTICULUS VI.

Utrùm remaneat charitas post hanc vitam in gloria.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, » id est quod imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundùm objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cùm ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quòd non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcunque augeatur. Ergo videtur quòd charitas viæ non remaneat in patria.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Corinth.*, XIII : « Charitas nunquam excidit. »

(Conclusio. — Cùm charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens, eam in gloria permanere haud dubium est.)

(1) De his etiam infrà, qu. 111, art. 3, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 2; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 6; et qu. 2, de virtut., art. 12, ad 20; et in I. *ad Corinth.*, XIII, lect. 3, col. 1.

Nous l'avons vu dans le troisième article : quand l'imperfection n'appartient pas à la nature de l'espèce, la chose imparfaite peut, restant numériquement la même, devenir parfaite : ainsi l'homme se perfectionne par l'augmentation, et la blancheur par l'intensité. Or qu'est-ce que la charité ? C'est l'amour, qui n'implique pas l'imperfection dans sa nature ; car il peut avoir pour objet ce qu'on possède comme ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit comme ce qu'on ne voit point. La charité n'est donc pas détruite par la perfection de la gloire, mais elle reste la même numériquement.

Je réponds aux arguments : 1° La charité terrestre est imparfaite par accident, car l'imperfection n'appartient pas à la nature de l'amour. Or la destruction de l'accident n'entraîne pas la ruine de la substance : l'imperfection de la charité peut donc être détruite, et la charité demeurer tout entière.

2° La charité, rigoureusement parlant, n'a pas pour objet la connoissance, car autrement elle ne seroit pas la même dans cet exil et dans l'éternelle patrie ; elle a pour objet la chose connue, qui est la même dans ce monde et dans l'autre, c'est-à-dire Dieu.

3° La charité terrestre ne peut, par l'augmentation, s'élever au niveau de la charité céleste, parce qu'elle n'a pas la même cause ; car la vision constitue elle aussi, comme le dit le Philosophe, une cause de l'amour. Or on aime d'autant plus Dieu, qu'on le connoît plus parfaitement (1).

(1) « Tout l'édifice de la perfection chrétienne repose sur un triple fondement : la foi, l'espérance et la charité. Ces trois vertus, unies entre elles par les liens les plus étroits, se prêtent un mutuel secours. Si l'homme n'avoit point l'espérance, pourquoi sa foi opéreroit-elle? Si la foi n'existoit pas, qu'est-ce qui feroit naître l'espérance? Et si vous retranchez la charité, dites-moi ce qui reste de l'espérance et de la foi.

» Il faut, avant tout, que l'on nous propose l'espérance des choses à venir, ou le présent n'a plus pour nous de réalité. Otez l'espérance, et tout l'homme demeure plongé dans un fatal engourdissement : les arts, les sciences, les vertus disparoissent. Pourquoi le nautonnier confie-t-il à la mer son frêle navire, si ce n'est parce qu'il a l'espérance de s'enrichir? On peut en dire autant du soldat, du laboureur et surtout du chrétien, c'est-à-dire de l'homme qui croit en Jésus-Christ. Si cet homme se livre à la pratique des bonnes œuvres, c'est qu'il envisage le ciel qui doit être sa récompense.

» Mais l'espérance vient de la foi et lui est subordonnée. Là où il n'y a point de foi, il ne

---

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3), quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod priùs fuit imperfectum, postea perfectum esse ; sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua perfectio ; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quòd imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei : unde evacuatâ imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum, quòd charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem (sic enim non esset eadem in via et in patria) ; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem ; scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quòd charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ ; visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in IX. *Ethic.* (cap. 5). Deus autem quantò perfectiùs cognoscitur, tantò perfectiùs amatur.

QUESTION LXVIII.

Des dons du Saint-Esprit.

Maintenant que nous avons parlé des vertus, nous devons traiter des dons du Saint-Esprit.

On demande huit choses sur ce sujet : 1° Les dons du Saint-Esprit diffèrent-ils des vertus? 2° Sont-ils nécessaires au salut? 3° Sont-ils des habitudes? 4° Sont-ils convenablement énumérés dans l'Ecriture? 5° Sont-ils unis les uns aux autres? 6° Demeurent-ils dans la céleste patrie? 7° Suivent-ils l'ordre de leur dignité dans cette énumération : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété, et la crainte de Dieu? 8° Enfin l'emportent-ils en dignité sur les vertus?

sauroit y avoir d'espérance, parce que c'est la foi qui mérite par ses œuvres la récompense promise à l'espérance. Ainsi la foi combat pour l'espérance, mais elle partage avec elle le fruit de la victoire. Rien n'est plus intime, rien ne pénètre plus avant dans notre être que la foi. C'est par elle que Enoch a mérité d'être transporté dans les cieux, que Noé a échappé au déluge universel, que Abraham est entré dans cette douce familiarité avec Dieu (*Hébr.*, XI), que Jacob lutta avec avantage contre l'ange (*Gen.*, XXXII), que Joseph soumit l'Egypte à sa domination (*ibid.*, XLI). Ce fut elle qui arrêta, comme avec un frein, le soleil par la bouche de Jésu, fils de Navé (*Jos.*, X); qui fit triompher David du géant Goliath (I. *Rois*, XVII); qui guérit Tobie de la cécité (*Tob.*, XI); qui ferma, devant Daniel, la gueule des lions (*Dan.*, VI). Par elle, les apôtres rendoient la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, et rappeloient les morts à la vie.

» Mais rien n'égale les merveilles de la charité. C'est la reine de toutes les vertus, la reine de l'univers. Que la foi triomphe à la vue des œuvres qu'elle produit, que l'espérance étale avec complaisance les biens infinis qu'elle propose : sans la charité, que seroient-elles l'une et l'autre? Que seroit la foi si elle ne s'aimoit elle-même, et l'espérance si elle n'étoit aimée? Ajoutez à cela que la foi ne sert qu'à elle-même. La charité, au contraire, sert à tous : elle n'a point de fin, elle s'accroît sans cesse; elle n'aime point pour la personne, puisqu'elle ne connoît point l'adulation; elle n'aime point pour l'honneur, puisque l'ambition est loin de son cœur; elle ignore ce que c'est que l'envie et la jalousie, puisqu'elle veut le bien de son frère; elle n'est point enflée d'orgueil, puisque l'humilité fait ses délices; elle ne pense point le mal, parce qu'elle est simple; elle ne se laisse point emporter par la colère, parce qu'elle reçoit avec joie même les injures; elle étouffe les guerres, anéantit les procès, apaise les séditions, déracine les haines, éteint les ressentiments. Si votre épouse vous est chère, si vous vous voyez revivre dans d'autres vous-mêmes, c'est un présent de la charité. Partout où il y a quelque chose de doux, d'agréable, de pacifique, de calme, de généreux, de grand, d'héroïque, de vraiment digne de Dieu, là se trouve la charité. C'est encore plus dans la charité que dans la foi et l'espérance que consiste la perfection chrétienne. Judas, qui trahit le Sauveur, perdit la foi et l'espérance, parce qu'il n'avoit point conservé la charité.... O charité, que tu es sainte, que tu es riche, que tu es puissante! Tu as pu seule faire un Dieu-Homme; c'est toi qui as renouvelé Adam dans Jésus-Christ, qui a donné au monde sur le

---

QUÆSTIO LXVIII.

De donis, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de donis.

Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm dona differant à virtutibus. 2° De necessitate donorum. 3° Utrùm dona sint habitus. 4° Quæ et quot sint. 5° Utrùm dona sint connexa. 6° Utrùm maneant in patria. 7° De comparatione eorum ad invicem. 8° De comparatione eorum ad virtutes

ARTICLE I.

Les dons du Saint-Esprit diffèrent-ils des vertus?

Il paroît que les dons du Saint-Esprit ne diffèrent pas des vertus. 1° Commentant, *Job*, I, 2 : « Il lui étoit né sept fils et trois filles, » saint Grégoire dit, *Moral.*, I, 12 : « Sept fils nous naissent, quand les sept vertus du Saint-Esprit sont enfantées dans nous par la conception d'une bonne pensée; » puis il cite ce passage, *Is.*, XI, 2 et 3 : « L'Esprit du Seigneur reposera sur lui, etc., » passage où sont énumérés les sept dons du Saint-Esprit (1). Donc ces dons ne sont autre chose que des vertus.

2° Après avoir cité, *Matth.*, XII, 45 : « Il (le démon) s'en va prendre sept autres esprits plus mauvais que lui, » saint Augustin dit, *De quæst. Evang.*, I, 8 : « Ces sept esprits mauvais sont sept vices contraires aux sept vertus de l'Esprit saint, » c'est-à-dire à ses sept dons. Or il y a sept

point d'être englouti la croix du salut; tu fixes sur toi les yeux de toute la cour céleste; tu réunis dans un même esprit, dans un même corps, les hommes les plus différents de mœurs et de climats; tu inspires aux glorieux martyrs de Jésus-Christ assez de courage pour ne jamais se séparer de leur chef, même au milieu des plus cruels supplices; tu te dépouilles toi-même pour couvrir ceux qui sont nus; pourvu que l'indigent affamé se rassasie de ton pain, tu trouves plus de plaisir dans ta faim que dans les festins les plus délicieux. Ta richesse, c'est d'employer en œuvres de miséricorde tout ce que tu possèdes; tu délivres les opprimés; tu est l'œil des aveugles, le pied des boiteux, le bouclier des veuves, la mère des orphelins; tu aimes tes ennemis même, de telle sorte que nul ne peut remarquer la moindre différence entre l'affection que tu as pour eux et celle que tu portes à ce que tu as de plus cher; tu règnes même sur la Divinité; tu commences dans le Père, tu t'obéis à toi-même dans le Fils, tu triomphes dans le Saint-Esprit; tout entière dans chacune des trois Personnes adorables, tu ne souffres aucun partage; tu découles du Père comme de ta source pour te répandre dans le Fils, et tu es tout entière dans celui dont tu découles aussi bien que dans celui en qui tu te répands. (Saint Zénon de Véronne, *Traité* II, 1.)

(1) Nous allons transcrire ce passage en entier, d'abord parce que notre saint auteur y reviendra plusieurs fois, ensuite parce que nous avons besoin de connoître dès ce moment les sept dons du Saint-Esprit. *Ubi sup.*, 1-3 : « Il sortira un rejeton de la tige de Jessé, et une fleur naîtra de sa racine. Et l'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, et il sera rempli de la crainte du Seigneur. »

On voit que les dons du Saint-Esprit sont la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu.

Ensuite les paroles d'Isaïe s'appliquent proprement au Messie : les Juifs les ont toujours entendues dans ce sens, et les chrétiens ne les interprètent pas différemment, d'après *Rom.*, XV, 12.

ARTICULUS I.

Utrùm dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd dona non distinguantur à virtutibus. Dicit enim Gregorius in I. *Moral.* (cap. 12 sive 28), exponens illud *Job* : « Nati sunt ei septem filii » (ut habetur cap. 1) : « Septem nobis nascuntur filii, cùm per conceptionem bonæ cogitationis, sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur; » et inducit illud quod habetur *Isa.*, II : « Requiescet super eum Spiritus intellectûs, etc.; » ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus in lib. *De quæst. Evangelii*, exponens illud quod habetur *Matth.*, XII : « Tunc vadit et assumit septem Spiritus, etc. » (lib. I, cap. 8), dicit : « Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus

vices contraires aux vertus telles qu'on les prend communément. Donc les dons ne se distinguent pas des vertus.

3° Les choses qui ont la même définition ont la même essence. Or la définition de la vertu convient aux dons du Saint-Esprit ; car chacun de ces dons est « une bonne qualité de l'esprit, par laquelle on vit droitement et dont personne n'abuse ; » et pareillement la définition des dons divins convient aux vertus infuses, puisque le don est « une chose donnée sans espoir de retour, » suivant le Philosophe. Donc les vertus et les dons ne se distinguent par aucune différence.

4° Quelques-unes des qualités que l'on compte parmi les dons du Saint-Esprit, sont des vertus ; car, ainsi que nous l'avons vu, la sagesse, l'intelligence et la science constituent des vertus intellectuelles, le conseil appartient à la prudence, la piété forme une espèce de la justice et la force est une vertu morale. Donc il n'y a point de différence entre les dons et les vertus.

Mais saint Grégoire, *Moral.*, I, 22, distingue les sept dons des trois vertus théologales, disant que les premiers sont désignés par les sept fils de Job et les dernières par ses trois filles ; puis, *Ibid.*, II, 26, il distingue les mêmes dons des quatre vertus cardinales, dont il voit le symbole dans les quatre angles de la maison du même patriarche.

(CONCLUSION. — Les dons et les vertus diffèrent en ceci : les premiers sont des habitudes qui donnent à l'homme les perfections nécessaires pour suivre les mouvements et l'inspiration du Saint-Esprit, les secondes sont des habitudes qui donnent à l'homme les perfections requises pour suivre l'impulsion et les ordres de la raison.)

Quand on les considère dans leur nature générale, d'après le double nom qui les désigne, les dons et les vertus n'ont rien d'opposé qui les dis-

---

sancti, » id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur à virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est diffinitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed diffinitio virtutis convenit donis ; unumquodque enim donum est « bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, etc., » similiter diffinitio doni convenit virtutibus infusis : est enim donum « datio irreddibilis (1) » secundùm Philosophum (IV. Topic., cap. 8.). Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plura eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes : nam, sicut suprà dictum est (qu. 57, art. 1 et 2), sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales, consilium autem ad prudentiam pertinet, pietas autem species est justitiæ, fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quòd dona et virtutes non distinguantur.

Sed contra est, quòd Gregorius in I. *Moral.*, distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, à tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per filias Job : et in II. *Moral.*, distinguit eadem septem dona à quatuor virtutibus cardinalibus, quæ dicit significari per quatuor angulos domûs.

(CONCLUSIO. — Virtutes à donis sic distinguuntur, quòd dona sunt quidem habitus hominem perficientes ad hoc ut instinctum atque motionem Spiritus sancti promptè sequatur ; virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc ut imperium atque motionem rationis promptè sequatur.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de dono et virtute secundùm nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem.

(1) Δόσις ἀναπόδοτος, quasi reddi donum non speretur nec expectetur.

tingue respectivement. En effet la vertu dit un principe qui donne la perfection nécessaire pour bien agir; puis le don dénote un bien que l'on tient de la libéralité d'autrui. Eh bien, pourquoi une chose reçue d'un autre ne pourroit-elle, en perfectionnant les facultés, produire l'aptitude et les dispositions nécessaires pour bien agir? Est-ce que certaines vertus ne sont pas mises dans nos cœurs par infusion divine? On voit donc que, de ce côté-là, le don et la vertu n'offrent aucune contrariété qui les sépare.

Aussi quelques auteurs disent-ils que ces deux choses ne sont point distinctes l'une de l'autre. Mais tout n'est pas dit par là; ces docteurs ne se trouvent pas dans un médiocre embarras quand on leur demande : Pourquoi certaines vertus prennent-elles l'appellatif de don, tandis que d'autres le refusent? Pourquoi aussi l'Ecriture met-elle parmi les dons tel ou tel sentiment, comme la crainte, qui ne figure pas au nombre des vertus?

Pour échapper à ces questions, le très-grand nombre des théologiens distinguent les deux principes dont nous parlons; mais tous n'assignent pas convenablement la cause de leur distinction, plusieurs n'établissant aucune différence qui convienne à toutes les vertus sans convenir aux dons, ni réciproquement. Considérant que quatre dons, la sagesse, la science, l'intelligence et le conseil appartiennent à la raison, et les trois autres, la force, la piété et la crainte à la volonté, les uns disent que les dons perfectionnent le libre arbitre comme puissance de la raison, et les vertus comme puissance de la volonté. Ce qui les affermit dans cette opinion, c'est que deux vertus seulement, la foi et la prudence sont dans la raison ou dans l'intelligence, et que toutes les autres résident dans la volonté ou dans les affections; mais pour que leur distinction pût supporter la critique, il faudroit que toutes les vertus fussent dans cette dernière puissance, et tous les dons dans la première.

Nam ratio virtutis sumitur secundùm quòd perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (qu. 55, art. 3, ad 4); ratio autem doni sumitur secundùm comparationem ad causam, à qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum, præsertim cùm suprà dixerimus (qu. 63, art. 3), quòd virtutes quædam nobis sunt infusæ à Deo. Unde secundùm hoc, donum à virtute distingui non potest.

Et ideo quidam posuerunt quòd dona non essent à virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare virtutes quædam dicantur dona, et non omnes; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt dona à virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quòd nullo modo donis, aut è converso. Considerantes enim aliqui quòd inter septem dona quatuor pertinent ad rationem (scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium), et tria ad vim appetitivam (scilicet fortitudo, pietas et timor), posuerunt quòd dona perficiebant liberum arbitrium secundùm quòd est facultas rationis, virtutes verò secundùm quòd est facultas voluntatis, quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu (scilicet fidem et prudentiam), alias verò in vi appetitiva vel affectiva : oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quòd omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

En conséquence d'autres citent cette parole de saint Grégoire, *Moral.*, II : « Quand l'Esprit saint forme, dans les cœurs qui lui sont soumis, la prudence, la justice, la force et la tempérance, il les prémunit en même temps par ses sept dons contre les séductions du mal ; » puis ils disent : Les vertus font naître les dispositions nécessaires pour bien agir, et les dons produisent la force nécessaire pour résister aux tentations. Cette distinction n'est pas mieux fondée que la précédente. Pourquoi? parce que les vertus résistent, elles aussi, aux tentations qui les contrarient par leurs suggestions perverses ; car toute chose résiste à son contraire, mais surtout la reine des vertus, dont il est écrit, *Cant.*, VIII, 7 : « Les grandes eaux n'ont pu éteindre la charité (1). »

D'autres encore, réfléchissant que les graces du Saint-Esprit sont décrites par Isaïe dans la personne du Christ, disent que les vertus enfantent les bonnes œuvres, et que les dons produisent en nous la ressemblance de l'Homme-Dieu, principalement dans ses souffrances, car c'est pendant sa passion qu'il a fait briller du plus vif éclat les dons divins. Cette explication n'est pas non plus satisfaisante. Le Rédempteur veut que nous parvenions à sa ressemblance, principalement en marchant sur les traces de ses vertus ; il nous recommande d'imiter sa douceur et son humilité, quand il nous dit, *Matth.*, XI, 29 : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ; » il nous presse d'être charitable comme lui, quand il nous adresse cette parole, *Jean*, XV, 12 : « Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés, » et ce sont là aussi les vertus qui ont brillé d'une manière particulière dans sa passion.

D'après tout cela, quand on veut distinguer les dons des vertus, il faut

(1) Le débordement des eaux symbolise, dans l'Ecriture, les souffrances et les tentations; le passage cité signifie donc que ni les tentations ni les souffrances ne peuvent éteindre les feux de la charité. Voici, du reste, le commentaire de ce texte, *Rom.*, VIII, 35 et suiv. : « Qui nous séparera de l'amour du Christ? La tribulation ou l'angoisse, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou la persécution, ou le glaive (selon qu'il est écrit : Nous sommes tout

---

Quidam verò considerantes quod Gregorius dicit in II. *Moral.*, quòd « donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, » dixerunt quòd *virtutes* ordinantur ad bene operandum, *dona* verò ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit : quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario, quod præcipuè patet de charitate; de qua dicitur *Cantic.*, VIII : « Aquæ multæ non poterunt extinguere charitatem. »

Alii verò considerantes quòd dona traduntur in Scriptura, secundùm quòd fuerunt in Christo (ut patet *Isa.*, II), dixerunt quòd *virtutes* ordinantur simpliciter ad bene operandum, sed *dona* ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipuè quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipuè hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens. Quia ipse Dominus præcipuè nos inducit ad sui conformitatem, secundùm humilitatem et mansuetudinem, *Matth.*, XI : « Discite à me, quia mitis sum et humilis corde; » et secundùm charitatem, *Joan.*, XV : « Diligatis invicem sicut dilexi vos; » et hæ etiam virtutes præcipuè in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona à virtutibus

suivre les termes de l'Ecriture qui nous les révèle, non pas sous l'appellatif de *dons*, mais sous celui d'*esprits;* car Isaïe dit, *ubi supra :* « L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l'Esprit de sagesse et d'intelligence, etc. » Ces paroles indiquent clairement que les dons énumérés par le prophète, sont en nous par l'inspiration divine. Or l'inspiration implique un mouvement imprimé du dehors. Car il est à remarquer qu'il y a deux principes moteurs dans l'homme : l'un intérieur, qui est la raison; l'autre extérieur, qui est Dieu : nous avons prouvé cela dans une question précédente, et le Philosophe l'enseigne formellement. D'une autre part, le mobile a sa perfection, comme tel, dans la disposition qui lui donne l'aptitude d'être mû par le moteur; il doit avoir avec lui des rapports d'affinité, d'ordre, de proportion. Plus donc le moteur est élevé, plus doivent être parfaites les dispositions du mobile pour correspondre à son impulsion : ainsi le disciple doit être disposé d'autant plus heureusement, que le maître lui enseigne une doctrine plus sublime. Eh bien, les vertus humaines donnent à l'homme les perfections nécessaires pour suivre le mouvement et la direction de la raison dans les choses qu'il opère soit intérieurement, soit extérieurement; il faut donc qu'il ait des perfections plus élevées pour correspondre à l'impulsion céleste. Ces qualités précieuses, ces perfections supérieures s'appellent *dons*, non-seulement parce qu'elles sont données par l'infusion divine, mais parce qu'elles disposent le cœur à suivre l'inspiration d'en haut, selon cette parole, *Is.*, IV, 5 : « Le Seigneur Dieu m'a ouvert l'oreille, et je ne lui ai point contredit, et je ne me suis point retiré en arrière. » Le Philosophe écrit pareillement, *Magna moral.*, VII, 8 : « Ceux qui sentent l'impul-

le jour mis à mort à cause de toi; on nous regarde comme des brebis de tuerie)? Mais en tout cela nous prévalons, à cause de celui qui nous a aimés. Car je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la force, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, qui est dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. »

debemus sequi modum loquendi Scripturæ in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur *Isa.*, XI : « Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectûs, etc. » Ex quibus verbis manifestè datur intelligi quòd ista septem enumerantur ibi secundùm quòd sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quòd in homine est duplex principium movens : unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 4 et 6). Et etiam Philosophus dicit hoc in cap. *De Bona fortuna* (ut infrà referetur). Manifestum est autem quòd omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quòd bene moveatur à suo motore. Quantò igitur movens est altior, tanto necesse est quòd mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quòd perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quòd altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifestum est autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem secundùm quòd homo natus est moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit. Oportet igitur in esse homini altiores perfectiones, secundùm quas fit dispositus ad hoc quòd divinitus moveatur. Et istæ perfectiones vocantur dona, non solùm quia infunduntur à Deo, sed quia secundùm ea homo disponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur *Isa.*, L, cap. : « Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii. » Et

sion divine, ne doivent point recourir aux conseils de la raison humaine, mais suivre le mouvement qu'ils éprouvent, parce qu'ils sont poussés par un principe meilleur que ne l'est notre foible intelligence. » C'est ce que disent aussi les docteurs, que les dons font accomplir à l'homme des actes plus élevés que les actes des vertus.

Je réponds aux arguments : 1° Les dons sont quelquefois désignés sous le nom de *vertu* pris dans son acception commune. Cependant ils ajoutent quelque chose à l'idée générale qu'exprime ce mot; ils sont des vertus divines qui préparent, en le perfectionnant, l'homme à recevoir l'impulsion divine. C'est ainsi que le Philosophe place, au-dessus de la vertu commune, une sorte de vertu qu'il appelle *héroïque* ou *divine*, dans le même sens que certains hommes sont appelés *divins*.

2° Les vices sont contraires aux dons du Saint-Esprit, en ce qu'ils contrarient l'impulsion divine. Car les mêmes choses sont contraires à Dieu et à la raison, parce que la raison reçoit sa lumière de Dieu.

3° La définition rapportée dans l'argument s'applique à la vertu prise en général. Si donc on vouloit la restreindre à l'espèce des vertus qui se distinguent des dons, il faudroit entendre ces mots : « Par laquelle on vit droitement, » de la rectitude que produit dans la vie la conformité avec la raison; puis pour distinguer les dons des vertus infuses, on diroit qu'ils sont une bonne qualité que Dieu nous donne relativement à ses impulsions salutaires, parce qu'ils disposent à suivre les mouvements de la grace (1).

(1) Ainsi quatre définitions.

La vertu est une habitude par laquelle on vit droitement : définition de la vertu en général.

La vertu est une habitude par laquelle on vit droitement et que Dieu produit en nous sans nous : définition de la vertu infuse.

La vertu est une habitude que Dieu met dans nos cœurs par infusion pour nous disposer à suivre le mouvement et les ordres de la raison : définition de la vertu infuse en tant qu'elle se distingue des dons.

Enfin le don est une habitude que Dieu nous donne pour nous aider à suivre le mouvement et les inspirations de la grace : définition des dons célestes.

Philosophus etiam dicit in cap. *De Bona fortuna*, quòd « his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundùm rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum, quia moventur à meliori principio quàm sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt quòd dona perficiunt hominem ad altiores actus quàm sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi dona nominantur quandoque *virtutes* secundùm communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid superveniens rationi communi virtutis, in quantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, in quantum est à Deo motus. Unde et Philosophus in VII. *Ethic.*, suprà virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundùm quam dicuntur aliqui *divini* viri.

Ad secundum dicendum, quod vitia in quantum sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis : idem enim contrariantur Deo et rationi, cujus lumen à Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd diffinitio illa datur de virtute secundùm communem modum virtutis. Unde si volumus diffinitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur à donis, dicemus quòd hoc quod dicitur : « Qua rectè vivitur, » intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundùm regulam rationis. Similiter autem donum prout distinguitur à virtute infusa, potest dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

4° La prudence est une vertu morale, quand elle procède du jugement de la raison; puis elle est un don, lorsqu'elle opère par l'impulsion divine. Il faut dire la même chose des autres qualités qui sont tout ensemble des dons et des vertus.

ARTICLE II.

Les dons sont-ils nécessaires au salut.

Il paroît que les dons ne sont pas nécessaires au salut. 1° Les dons donnent une perfection plus élevée que la perfection commune de la vertu. Or il n'est pas nécessaire, pour être sauvé, d'avoir une perfection qui s'élève au-dessus de l'état ordinaire de la vertu; car cette perfection n'est pas de précepte, mais seulement de conseil. Donc les dons ne sont pas nécessaires au salut.

2° Il suffit, pour le salut, d'accomplir ses devoirs dans les choses divines et dans les choses humaines. Or l'homme remplit ses devoirs dans les choses divines par les vertus théologales, et dans les choses humaines par les vertus morales. Donc les dons ne sont pas nécessaires au salut.

3° Saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 26 : « L'Esprit saint donne la sagesse contre la folie, l'intelligence contre l'obscurcissement de l'esprit, le conseil contre l'inconsidération, la force contre la crainte, la science contre l'ignorance, la piété contre la dureté du cœur et l'humilité contre l'orgueil. » Or les vertus fournissent des remèdes suffisants contre tous ces vices. Donc les dons ne sont pas nécessaires au salut.

Mais la sagesse est le plus grand des dons, et la crainte de Dieu le plus petit (1). Or ces deux dons sont nécessaires au salut; d'abord la sagesse,

(1) Commentant le passage que nous avons cité dans le précédent article, d'Isaïe, le vénérable Bède dit : « Dans l'énumération des dons divins, le prophète commence par la sagesse et finit par la crainte de Dieu; il descend du plus grand au plus petit, pour nous apprendre

---

Ad quartum dicendum, quòd sapientia dicitur « intellectualis virtus, » secundùm quòd procedit ex judicio rationis; dicitur autem *donum* secundùm quòd operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

ARTICULUS II.

Utrùm dona sint necessaria homini ad salutem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur quæ est ultra communem statum virtutis, quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quòd homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit in *Moral.*, quòd « Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam. » Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra, inter dona summum videtur esse *sapientia*, infimum autem *timor*. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem,

car il est écrit, *Sag.*, VII, 28 : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse ; » ensuite la crainte de Dieu, puisque l'Esprit saint dit, *Eccles.*, I, 28 : « Celui qui est sans la crainte, ne pourra être justifié. » Donc les dons sont nécessaires au salut.

(Conclusion. — Puisque l'homme ne peut arriver à la bienheureuse patrie sans le mouvement et la direction du Saint-Esprit, les dons lui sont nécessaires pour atteindre sa fin surnaturelle.)

Nous le savons déjà, les dons sont des perfections qui disposent l'homme à suivre les inspirations de la grace. Où donc le mouvement de la raison ne suffit pas, où l'impulsion du Saint-Esprit peut seule obtenir l'effet, là les dons, les perfections communiquées sont nécessaires. Or Dieu donne à la raison de l'homme deux sortes de perfections : la perfection naturelle par la lumière de l'intelligence, puis la perfection surnaturelle par les vertus théologales. Et quoique la dernière de ces deux perfections soit plus grande que la première, cependant la première est possédée par l'homme d'une manière plus parfaite que la dernière ; car l'homme a la pleine jouissance de celle-là, mais il n'a de celle-ci qu'une possession défectueuse, attendu qu'il n'aime et ne connoît pas Dieu complètement sur la terre. Eh bien, l'être qui possède parfaitement une nature, une forme, une vertu, peut opérer dans cette sphère par lui-même avec l'opération de Dieu, qui agit intérieurement dans toute nature et dans toute volonté ; mais l'être qui possède imparfaitement une nature, une forme, une vertu, ne peut opérer que sous l'impulsion d'un autre : ainsi le soleil, renfermant la plénitude de la lumière, peut éclairer de lui-même ; mais comme la lune n'a la lumière qu'imparfaitement, elle éclaire par les

à remonter la route qu'il a suivie dans le sens contraire. Nous devons donc partir de la crainte pour arriver à la sagesse. » — Le Psalmiste dit, *Ps.* CX, 10 : « Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur. »

---

quia de sapientia dicitur *Sapient.*, VII : « Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat ; » et de timore dicitur *Eccles.*, I : « Qui sine timore est, non poterit justificari. » Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

(Conclusio. — Dona Spiritus sancti sunt homini necessaria ut iis à Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quòd bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter à Deo : primò quidem naturali perfectione, secundùm scilicet lumen naturale rationis ; alio autem modo, quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est suprà (qu. 2, art. 1). Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quàm prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quàm secunda ; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta ; imperfectè enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quòd unumquodque quod perfectè habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundùm illam operari, non autem exclusâ operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interiùs operatur, sed id quod imperfectè habet naturam aliquam vel formam, aut virtutem, non potest per se operari nisi ab altero moveatur : sicut sol, quia est perfectè lucidus, per seipsum potest illuminare ; luna autem in qua est imperfectè naturalis, non illuminat nisi illumi-

rayons qu'elle reçoit : ainsi encore l'homme qui possède complètement l'art de guérir, peut traiter les maladies de lui-même ; mais le disciple qui n'a pas toute la science, ne peut agir que sous la direction du maître. En conséquence l'homme peut agir par le jugement de la raison dans les choses soumises à cette faculté, relativement à sa fin naturelle ; lors donc que Dieu vient lui prêter un nouveau secours dans ce domaine par une inspiration particulière, il lui communique une plus grande perfection ; et voilà pourquoi les anciens philosophes disoient que l'homme, pour avoir les vertus morales qu'il peut acquérir naturellement, n'a pas pour autant les vertus héroïques ou divines. Mais dans l'ordre surnaturel, comme la raison ne possède qu'imparfaitement les vertus théologales, elle ne peut seule atteindre la fin dernière ; il faut qu'elle soit mûe par l'impulsion du Saint-Esprit, selon ce qui est écrit, *Rom.*, VIII, 14 et 17 : « Tous ceux qui sont mûs par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu... et ses héritiers ; » et encore, *Ps.* CXLII, 10 : « Votre Esprit, qui est bon, me conduira dans la bonne terre (1). » Ainsi, pour parvenir à cette terre bienheureuse, l'homme doit être mû et conduit par l'Esprit saint ; les dons du Saint-Esprit lui sont donc nécessaires pour atteindre sa fin dernière.

Je réponds aux arguments : 1° Les dons ne surpassent pas la perfection commune des vertus comme les conseils surpassent les préceptes ; ils ne produisent pas des œuvres d'un genre particulier, mais un mode plus parfait d'actions, en ce qu'ils meuvent l'homme par un principe plus élevé.

2° Les vertus morales et les vertus théologales ne perfectionnent pas tellement l'homme qu'il n'ait toujours besoin, pour atteindre sa dernière

(1) Vous me conduirez dans la céleste patrie par la voie des vertus : telle est l'interprétation de saint Augustin, de saint Chrysostôme, de Théodoret, de Cassiodore, aussi bien que celle de saint Thomas. Les interprètes françois traduisent : Vous me conduirez par la voie droite. » *In terram rectam*, par la voie droite !...

---

nata : medicus etiam qui perfectè novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plenè instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur à Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis; unde secundùm philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem ad quem ratio movet secundùm quòd est aliqualiter et perfectè informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt et hæredes, » et in *Psalm.* CXLII, dicit : « Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; » quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur à Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quòd dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum (eo modo quo consilia præcedunt præcepta), sed quantum ad modum operandi, secundùm quòd movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quòd per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo

fin, de l'impulsion supérieure du Saint-Esprit : la raison de cela, nous l'avons dite plus haut.

3° Que la raison soit perfectionnée par la nature ou par les vertus théologales, elle ne peut ni connoître toute vérité ni faire tout bien ; il est donc impossible à l'homme de repousser en toutes choses l'orgueil, l'ignorance et les autres défauts dont parle saint Grégoire. Mais celui qui a tout dans sa science et dans son pouvoir le préserve, en habitant dans son ame, de ces vices et de ces écarts ; et comme les dons du Saint-Esprit le rendent docile aux inspirations qui l'en éloignent, on dit qu'ils sont donnés contre la folie, contre l'ignorance, contre l'inconsidération, etc.

ARTICLE III.

Les dons du Saint-Esprit sont-ils des habitudes?

Il paroît que les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitudes. 1° L'habitude est une qualité permanente dans l'homme, « une qualité qui change difficilement, » dit le Philosophe. Or les dons du Saint-Esprit ne reposent qu'en Jésus-Christ; le prophète Isaïe l'enseigne dans le passage cité précédemment, et l'évangéliste dit, *Jean.*, I, 33 : « Celui sur qui vous verrez l'Esprit descendre et se reposant sur lui, est celui qui baptise dans l'Esprit saint ; » sur quoi saint Grégoire écrit, *Moral.*, II, 28 ou 42 : « Le Saint-Esprit descend sur tous les fidèles, mais il ne reste toujours et singulièrement que dans le Médiateur. » Donc les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitudes.

2° Les dons divins perfectionnent l'homme en tant qu'il est mû par l'Esprit de Dieu : voilà ce que nous avons vu dans les deux articles précédents. Or, d'une part, l'homme mû par l'Esprit de Dieu est comme un instrument ; d'un autre côté, ce n'est pas l'instrument qui est per-

---

in ordine ad ultimum finem quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia hujusmodi de quibus ibi sit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua mansione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritiâ et cæteris hujusmodi nos tutos reddit ; et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dati.

ARTICULUS III.

Utrùm dona Spiritus sancti sint habitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens, et « est qualitas difficilè mobilis, » ut dicitur in *Prædicamentis* (cap. *De qualitate*). Sed proprium Christi est quòd dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur *Isa.*, XI; et *Joan.*, III, dicitur : « Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat; » quod exponens Gregorius in II. *Moral.* (cap. 28 vel 42), dicit : « In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet. » Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem secundùm quòd agitur à Spiritu Dei, sicut dictum est (art. 1 et 2). Sed in quantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

fectionné par l'habitude, mais l'agent principal. Donc les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitudes.

3° Comme les dons du Saint-Esprit trouvent leur source dans l'inspiration divine, de même aussi le don de prophétie. Or le don de prophétie n'est pas une habitude ; car il ne reste pas toujours dans les prophètes, comme le dit saint Grégoire. Donc les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitudes.

Mais le Seigneur dit à ses apôtres en parlant du Saint-Esprit, *Jean*, XIV, 17 : « Il demeurera au milieu de vous, et sera en vous. » Or l'Esprit saint ne demeure pas dans l'homme sans ses dons. Donc ses dons restent dans l'homme ; donc ils sont non-seulement des actes ou des affections, mais des habitudes permanentes.

(Conclusion. — Puisque l'homme, doué du libre arbitre, reçoit tellement l'action du Saint-Esprit qu'il agit lui-même, les dons célestes sont nécessairement des habitudes qui disposent à obéir docilement à l'Esprit saint.)

Nous devons toujours le redire, les dons sont des perfections qui disposent l'homme à suivre avec docilité l'impulsion du Saint-Esprit. Or les vertus morales perfectionnent la volonté, nous l'avons vu, comme participant de la raison, en tant qu'elle est mûe selon les lois de sa nature par les ordres de cette faculté. Les dons célestes sont donc à l'homme, dans ses rapports avec le Saint-Esprit, ce que les vertus morales sont à la volonté relativement à la raison. Eh bien, les vertus morales sont des habitudes qui disposent la volonté à obéir docilement à la raison : les dons sont donc aussi des habitudes qui préparent l'homme, en le perfectionnant, à obéir fidèlement au Saint-Esprit.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire résout la difficulté lui-même ; il dit, *ubi supra* : « L'Esprit saint demeure toujours dans les

---

3. Præterea, sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus ; non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in I. *Homil. super Ezechiel.* Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens, *Joan.*, XIV : « Apud vos manebit, et in vobis erit. » Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus ; ergo non solùm sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

(Conclusio. — Quia homo sic à Spiritu sancto agitur, ut etiam ipse agat, in quantum est liberi arbitrii ; necessarium est dona Spiritus sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad promptè Spiritui sancto obediendum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quòd homo bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex suprà dictis (qu. 58, art. 1, et qu. 59, art. 4), quòd virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundùm quòd participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad promptè obediendum rationi : unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui sancto.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius

élus avec les dons qui sont nécessaires pour parvenir à la vie éternelle; mais il ne demeure pas toujours dans ceux qui sont rejetés. » Or les sept dons divins sont nécessaires au salut, comme nous l'avons prouvé dans l'article précédent; l'Esprit saint demeure donc toujours dans les justes avec ces dons.

2° Il s'agit, dans l'objection, de l'instrument qui n'agit pas, mais qui subit seulement l'action. Or l'homme n'est pas un instrument de cette sorte; il subit tellement l'action du Saint-Esprit, qu'il agit lui-même comme jouissant du libre arbitre, et c'est pour cela qu'il a besoin de l'habitude.

3° Le don de prophétie est un des dons qui sont donnés pour la manifestation de l'Esprit saint, et qui ne sont point nécessaires au salut (1). Il n'y a donc point parité entre ces dons et ceux dont il s'agit dans cet article.

ARTICLE IV.

Les dons du Saint-Esprit sont-ils convenablement énumérés dans ces mots : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu?

Il paroît que les dons du Saint-Esprit ne sont pas convenablement énumérés dans ces mots : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu. 1° Dans cette énumération, figurent quatre dons qui appartiennent à des vertus intellectuelles : la sagesse, l'intelligence, la science et le conseil relatif à la prudence; mais il ne s'en trouve aucun qui se rapporte à la cinquième vertu intellectuelle, à l'art. De plus nous y remarquons la piété qui forme une partie de la justice, puis la force qui revient à la vertu désignée par le même nom;

(1) Saint Paul décrit ces dons, I. *Cor.*, XII, 7 et suiv., en commençant par ces mots : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité. » Ce sont là les graces dont nous avons parlé dans une note précédente, les graces gratuites, que Dieu donne pour le bien de toute l'Eglise, et non pour l'avantage de celui qui les reçoit.

---

ibidem solvit dicens quod « in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet; sed in aliis non semper manet. » Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (art. 2); unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in Sanctis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solùm agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur à Spiritu sancto, quòd etiam agit, in quantum est liberi arbitrii : unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quòd prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritûs, non autem ad necessitatem salutis : unde non est simile.

ARTICULUS IV

Utrùm convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet « sapientia, intellectus, scientia, et consilium, » quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam

(1) De his etiam in 2, qu. 8, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 2; ut et dist. ?, qu 2, art. 2, quæstiunc. 3; et *Isai.*, XI, lect., col. 2.

mais nous n'y voyons aucune qualité qui représente la tempérance. Donc l'énumération qu'on nous donne est insuffisante.

2° On nomme parmi les dons la piété, qui est une partie de la justice. Or au lieu d'énoncer pareillement une partie de la force, on articule le nom de la force elle-même. Donc on ne devoit pas nommer la piété, mais la justice.

3° Les vertus théologales mettent avant tout l'homme en rapport avec Dieu. Or les dons perfectionnent l'homme en tant qu'il est mû par Dieu. Donc il falloit assigner des dons relatifs aux vertus théologales.

4° On aime Dieu, on espère et l'on se délecte en lui, de même qu'on le craint. Or l'amour, l'espérance et la délectation sont des passions qui appartiennent à la même division logique que la crainte. Si donc la crainte est un don, l'amour, l'espérance et la délectation en sont aussi.

5° On confie la direction de l'intelligence à la sagesse, celle de la force au conseil, et celle de la piété à la crainte de Dieu. Donc il falloit aussi charger un don de diriger la crainte; donc on assigne mal le nombre des dons.

Mais l'Ecriture sainte, *Is.*, XI, nomme les sept dons que renferme notre énumération (1).

(Conclusion. — Il y a sept dons qui perfectionnent la raison et la volonté dans les œuvres de la vertu; ces dons sont la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu.)

(1) Nous avons rapporté le passage d'Isaïe précédemment. Les interprètes trouvent aussi les sept dons du Saint-Esprit dans plusieurs figures des Livres saints. On lit, *Exode*, XXV, 37 : « Vous ferez sept lampes que vous mettrez au-dessus du chandelier, afin qu'elles éclairent ce qui est vis-à-vis. » Sur quoi Bède dit : « Ces sept lampes représentent les sept dons divins, qui résident dans le Christ et qui sont distribués aux fidèles. » De même *Zach.*, IV, 2 : « Je vois un chandelier tout d'or, qui a une lampe à son sommet et sept lumières sur ses branches. » D'après Rupert, le chandelier d'or est Jésus-Christ; la lampe placée au sommet représente le Saint-Esprit, et les sept lumières figurent ses sept dons. Comp. *Apoc.*, I, 16; III, 1; et IV, 5, où il est écrit : « Et du trône sortoient des éclairs, des tonnerres et des voix; et devant le trône sept lampes ardentes, qui sont les sept esprits de Dieu. »

(scilicet *pietas*) et aliquid pertinens ad fortitudinem (scilicet *fortitudinis donum*); nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas pars est justitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maximè ordinant nos ad Deum. Cùm ergo dona perficiant hominem secundùm quòd movetur à Deo, videtur quòd debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur *donum*, ita et alia tria debent poni *dona*.

5. Præterea, intellectui adjungitur *sapientia*, quæ regit ipsum, fortitudini autem *consilium*, pietati verò *scientia*. Ergo timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

Sed in contrarium est authoritas Scripturæ, *Isai.*, XI.

(Conclusio. — Septem sunt Spiritus sancti dona, quibus homo tam in ratione quàm in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda; donum scilicet sapientiæ, intellectûs, consilii, fortitudinis, scientiæ, pietatis et timoris.)

Nous l'avons vu dans l'article précédent ; les dons sont des habitudes qui disposent l'homme à suivre docilement l'impulsion du Saint-Esprit, tout comme les vertus morales préparent la volonté à obéir à la raison. Or de même que la volonté est mûe selon les lois de sa nature par la raison, ainsi toutes les puissances de l'homme sont mûes par l'impulsion du Saint-Esprit. Comme donc il y a des vertus dans toutes les puissances qui peuvent être principe d'actes humains, semblablement il y a des dons célestes dans ces mêmes puissances, c'est-à-dire dans la raison et dans la volonté. On distingue la raison spéculative puis la raison pratique, et l'une et l'autre ont la perception et le jugement de la vérité ! La raison spéculative est perfectionnée dans la perception de la vérité par la prudence, et la raison pratique l'est par le conseil ; puis la raison spéculative reçoit de la sagesse la perfection nécessaire pour bien juger, et la raison pratique la reçoit de la science. Ensuite la volonté est perfectionnée par la piété dans les choses qui se rapportent à autrui ; elle est affermie par la force contre la crainte des périls dans les choses qui se rapportent à nous-mêmes ; enfin elle est prémunie par la crainte de Dieu contre les attraits des plaisirs déréglés, conformément à ce qui est écrit, *Prov.*, XV, 27 : « Tout homme évite le mal par la crainte du Seigneur ; » et encore, *Ps.* CXVIII, 120 : « Transpercez mes chairs par votre crainte, car vos jugements me remplissent de frayeur. » On voit donc que les dons célestes s'étendent à toutes les choses qu'embrassent les vertus, soit intellectuelles, soit morales.

Je réponds aux arguments : 1° Les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'homme dans les choses qui appartiennent à la vie droite. Or l'art ne concerne et ne règle pas ces choses-là, mais celles qui se font artificiellement ; car il n'est pas la règle des actes, mais des ouvrages, comme le remarque le Philosophe. On peut dire aussi que, dans l'infusion des dons

---

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 3), dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quòd promptè sequatur instinctum Spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia : et ideo in omnibus viribus hominis quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem, et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica verò per *consilium* ; ad rectè autem judicandum speculativa quidem per *sapientiam*, practica verò per *scientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per *pietatem* ; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum, contra concupiscentiam verò inordinatam delectabilium per *timorem*, secundùm illud *Proverb.*, XVI : « In timore Domini declinat omnis à malo ; » et in *Psal.* CXVIII : « Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui. » Et sic patet quòd hæc dona extendunt se ad omnia, ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales, quàm morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia ; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 5). Potest tamen

supérieurs, l'art appartient au Saint-Esprit, qui est le principal moteur; il ne revient pas à l'homme, qui est pour ainsi dire l'organe de Dieu quand il est mû par lui. — Maintenant, le don de la crainte répond en quelque sorte à la tempérance; car de même qu'il est de la tempérance, considérée dans sa nature propre, d'écarter l'homme des plaisirs mauvais par le bien de la raison, pareillement il appartient au don de la crainte de l'éloigner des plaisirs mauvais par la crainte de Dieu.

2° La justice a trouvé son nom dans la droiture de la raison (1); il vaut donc mieux la désigner comme vertu que comme don. Mais le nom de *piété* exprime d'abord le respect filial qu'on a pour son père et pour sa patrie; puis il désigne le culte de Dieu, parce que l'Etre créateur, souverainement charitable, infiniment bon, est le Père de tous, comme le remarque saint Augustin. On a donc raison d'appeler *piété*, non *justice*, le don qui fait faire le bien par respect pour Dieu.

3° L'esprit de l'homme ne peut être mû par le Saint-Esprit sans qu'il lui soit uni de quelque manière : ainsi l'instrument n'est mû par l'ouvrier que sous la condition rigoureuse du contact ou moyennant une autre union. Or la première union de l'homme avec Dieu s'accomplit par la foi, par l'espérance et par la charité : ces vertus donc précèdent les dons divins comme leurs racines; les dons célestes appartiennent donc à ces vertus comme leurs émanations.

4° L'amour, l'espérance et la délectation concernent le bien comme leur objet; or le souverain bien c'est Dieu; les noms de l'amour, de l'espérance et de la délectation peuvent donc s'appliquer aux vertus théologales, qui unissent l'ame à Dieu. La crainte, au contraire, a le mal pour

(1) *Justice* vient de *juxta* proche, et de *stare* se tenir, être; *juxta* est fait lui-même de *jungere* joindre. La justice est donc l'état de ce qui est uni à la règle, de ce qui est conforme à la droite raison. La justice, prise dans le sens large, comprend, comme on le sait, toutes les vertus, réglant, ordonnant tout ce qui est équitable, tout ce qui est légitime, tout ce qui est bon.

---

etiam dici quòd quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris : sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundùm ejus propriam rationem ut aliquis recedat à delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat à delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen justitiæ imponitur à rectitudine rationis; et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam; et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut Augustinus dicit X. *De Civ. Dei* (cap. 1). Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur à Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem : unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum; unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto; summum autem bonum Deus est; unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem

objet; et comme le mal ne se trouve point en Dieu, elle n'implique point l'union avec Dieu, mais l'éloignement de certaines choses par respect pour Dieu. La piété n'est donc pas le nom d'une vertu théologale, mais d'un don qui éloigne plus sûrement du mal que la vertu morale ne peut le faire (1).

5° La sagesse dirige tout ensemble et l'intellect et les affections de l'homme ; voilà pourquoi l'on admet deux dons relatifs à ce double guide, lui faisant correspondre le don d'intelligence dans l'intellect et le don de crainte dans les affections. Car la crainte de Dieu trouve son motif principal dans l'excellence infinie, qu'il apppartient à la sagesse de considérer.

ARTICLE V.

Les dons du Saint-Esprit sont-ils unis les uns aux autres?

Il paroît que les dons du Saint-Esprit ne sont pas unis les uns aux autres. 1° Saint Paul dit, I. *Cor.*, XII, 8 : « A l'un est donnée par l'Esprit la parole de sagesse; à un autre la parole de science, selon le même Esprit. » Or la sagesse et la science figurent parmi les dons du Saint-Esprit. Donc ces dons sont donnés l'un à celui-ci, l'autre à celui-là; donc ils ne sont pas unis les uns aux autres dans le même sujet.

Nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 1 : « Beaucoup de fidèles n'ont pas la science, bien qu'ils aient la foi. » Or il est des dons célestes, au moins la crainte, qui accompagnent la foi. Donc les dons ne sont pas toujours ensemble dansle même cœur.

3° Saint Grégoire dit, *Moral.*, I, 15 ou 32 : « La sagesse est amoindrie, quand elle est privée de l'intelligence; l'intelligence est inutile,

(1) La vertu morale fait éviter le mal par déférence à la raison, la piété le fait éviter par respect pour Dieu : la piété est donc un guide plus sûr que la vertu morale.

---

objectum est malum, quod Deo nullo modo competit : unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei. Et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni quod eminentius retrabit à malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ tanquam directivo; ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipuè sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V.

Utrùm dona Spiritus sancti sint connexa.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, XII : « Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum. » Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit XIV. *De Trin.* (cap. 1), quod « scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide. » Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus *donum timoris*. Ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius in I. *Moral.*, dicit (cap. 15, sive 32), quod « minor est sapientia si intellectu careat; et valde inutilis intellectus est si ex sapientia non subsistat; nec utile est consilium cui opus fortitudinis deest, et valde

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 19, art 9; ut et III. part., qu. 7, art. 5, ad 3; et III, *Sent.*,

quand elle ne reçoit pas sa direction de la sagesse; le conseil ne sert de rien, quand il n'est point soutenu par la force; la force est vacillante, quand le conseil ne lui prête pas son appui; la science est stérile, quand elle ne réunit point la piété; la piété ne fait pas le bien, quand elle n'a pas pour compagne la discrétion de la science; la crainte ne produit pas non plus les bonnes œuvres, quand toutes ces vertus ne forment point son cortége. » Donc on peut avoir un don du Saint-Esprit sans avoir les autres; donc ces dons ne se suivent pas nécessairement dans le même fidèle.

Mais le même saint Grégoire dit, immédiatement avant les paroles qu'on vient de lire : « Dans les festins qu'ils se donnent, les fils de Job se nourrissent les uns les autres (1). » Or ces fils de Job sont les dons du Saint-Esprit. Donc les dons du Saint-Esprit sont toujours ensemble, puisqu'ils se soutiennent et se sustentent réciproquement.

(Conclusion. — Comme la raison est perfectionnée par la prudence, ainsi l'Esprit saint habite en nous par la charité : les dons du Saint-Esprit sont donc unis dans la charité, comme les vertus morales le sont dans la prudence.)

Il est facile, après ce qui précède, de résoudre la question présente. Comme la vertu morale dispose la volonté au mouvement de la raison, ainsi les dons supérieurs disposent toutes les puissances de l'homme à l'impulsion du Saint-Esprit : voilà ce que nous avons avons vu dans le troisième article. Or de la même manière que la vertu morale règle et

(1) *Job*, I, 1, 2, 4 : « Il y avoit, en la terre de Hus, un homme qui s'appeloit Job.... Il avoit sept fils et trois filles.... Ses enfants alloient les uns chez les autres, et ils se traitoient chacun à son jour. Ils envoyoient prier leurs trois sœurs de venir manger et boire avec eux. »

Les interprètes enseignent que les sept fils de Job représentent les sept dons du Saint-Esprit, et ses trois filles les trois vertus théologales. C'est dans cette interprétation que saint Grégoire dit : « Les fils se donnent des festins, quand les vertus nourrissent l'ame. Ils se traitent chacun en son jour, parce que les vertus de la grace septenaire ont leur heure et leur moment : autre est le jour de la sagesse, autre le jour de l'intelligence, autre le jour du conseil, de la force, de la science, de la piété et de la crainte de Dieu. »

---

fortitudo destituitur, nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet; et valdè inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat; timor quoque ipse si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit. » Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi; non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

Sed contra est, quod ibidem Gregorius præmittit dicens : « Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt. » Per filios autem Job de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

(Conclusio. — Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat; unde manifestum est dona Spiritus sancti in charitate connexa esse, sicut virtutes morales in prudentia connectuntur.)

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra (art. 3), quod sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita om-

dist. 36, qu. 1, art. 3; et qu. 5, de virtut., art. 2, ad 6; et in I. *ad Cor.*, XIII, lect. 2, col. 3.

dirige la raison par la prudence, semblablement l'Esprit saint meut et perfectionne les ames par la charité; car c'est en elle qu'il habite dans l'homme, conformément à cette parole, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné. » Comme donc les vertus morales sont unies entre elles dans la prudence, de même les dons du Saint-Esprit sont unis entre eux dans la charité par une connexion nécessaire; qui donc a la charité a tous les dons du Saint-Esprit, parce qu'on ne peut les avoir les uns sans les autres.

Je réponds aux arguments : 1° La sagesse et la science sont, d'abord, des graces gratuites : alors elles répandent abondamment la connoissance des choses divines et des choses humaines, afin que les docteurs puissent éclairer les fidèles et confondre les impies. C'est dans ce sens qu'en parle saint Paul; aussi ne dit-il pas *la sagesse* et *la science* purement et simplement, mais il dit *la parole de la sagesse* et *la parole de la science* (1). Ensuite ces deux choses sont des dons célestes : alors elles disposent l'intelligence de l'homme à suivre l'inspiration du Saint-Esprit dans la connoissance des choses divines et des choses humaines. On voit que ces dons sont dans tous ceux qui ont la charité.

2° Saint Augustin commente le texte qui vient de nous occuper dans la réponse précédente; il prend donc le mot *science* dans le premier sens que nous lui avons donné, de grace gratuite. On le voit, d'ailleurs, par les mots qui suivent immédiatement le passage objecté : « Autre chose est, dit le grand évêque, de savoir les vérités qu'il faut croire pour obtenir le bonheur éternel, autre chose de les savoir pour les expliquer

(1) Saint Paul commence l'énumération des graces gratuites par ces mots, I. *Cor.*, XII, 7 : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité. » Sur quoi Théodoret dit : « C'est la manifestation de l'Esprit qui est donnée mais non la science; ceux qui la reçoivent avoient déjà dans la foi la connoissance de la vérité, mais ils ne pouvoient l'expliquer. »

---

nes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundùm illud *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis; » sicut ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate. Ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habeat, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd *sapientia* et *scientia* uno modo possunt considerari secundum quod sunt *gratiæ gratis datæ*; prout scilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere. Et sic loquitur ibi Apostolus de *sapientia* et *scientia* : unde signanter fit mentio de *sermone sapientiæ et scientiæ*. Alio modo possunt accipi prout sunt dona Spiritus sancti; et sic *sapientia* et *scientia* nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de scientia exponens prædicta auctoritatem Apostoli. Unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data. Quod patet ex hoc quod subdit : « Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vi-

aux personnes pieuses et pour les défendre contre les impies; c'est ici ce que l'Apôtre désigne proprement par le mot *science*. »

3° Comme nous l'avons vu précédemment, une des deux considérations par lesquelles on prouve la connexité des vertus morales, c'est qu'elles se communiquent mutuellement leur perfection. Eh bien, saint Grégoire veut prouver de la même manière la connexion des dons supérieurs, en montrant que les uns ne sont point parfaits sans les autres. C'est pour cela qu'il dit, immédiatement avant le passage objecté : « Toutes ces vertus sont grandement affaiblies, quand elles ne se prêtent pas un appui réciproque. » Le saint docteur ne veut donc pas dire que les dons peuvent être les uns sans les autres; mais que l'intelligence, par exemple, ne seroit pas un don si elle ne réunissoit point la sagesse, de même que la tempérance ne seroit pas une vertu sans la justice.

ARTICLE VI.

Les dons du Saint-Esprit demeurent-ils dans la céleste patrie?

Il paroît que les dons du Saint-Esprit ne demeurent pas dans la céleste patrie. 1° Saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 27 ou 36 : « L'Esprit saint éclaire et prémunit par ses dons l'ame fidèle contre les tentations. » Or il n'y aura plus de tentations dans le séjour de la justice et de la vertu; car il est écrit, *Is.*, XI, 9 : « Ils ne nuiront point, et ils ne tueront point sur toute ma montagne sainte (1). » Donc les dons du Saint-Esprit n'existeront pas dans la céleste patrie.

(1) *Ibid.*, 8 et 9 : « L'enfant qui sera encore à la mamelle se jouera sur le trou de l'aspic, et celui qui aura été sevré portera sa main dans la caverne du basilic; ils ne nuiront point et ils ne tueront point sur toute ma montagne sainte. » Dans leurs idées basses et charnelles, attendant un bienfaiteur temporel dans le Messie, les Juifs disoient que l'aspic et le basilic deviendroient les amis de l'homme et perdroient leur venin, qu'alors l'enfant pourroit sans péril mettre la main dans le trou qu'ils habitent Saint Jérôme flétrit cette illusion grossière :

tam beatam, quæ non nisi æterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo *scientiam* videtur Apostolus. »

Ad tertium dicendum, quod sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (qu. 65, art. 1), ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens : « Valde singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur. » Non ergo datur intelligi quòd unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus si esset sine sapientia non esset donum, sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

ARTICULUS VI.

Utrùm dona Spiritus sancti remaneant in patria.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius in II. *Moral.* (cap. 27 vel 36), quod « Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem. » Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud *Isa.*, XI : « Non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo. » Ergo dona Spiritus non erunt in patria.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 8, art. 7; ut et part., qu. 7, art. 5, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3; et iterum dist. 35, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3.

2° Les dons du Saint-Esprit sont des habitudes, comme nous l'avons prouvé. Or, d'une part, les habitudes sont inutiles là où elles ne peuvent produire leurs actes; d'un autre côté, les actes de certains dons ne peuvent avoir lieu dans l'éternelle patrie; car saint Grégoire dit, *Moral.*, I, 25 ou 32 : « L'intelligence fait pénétrer les choses entendues, le conseil empêche d'être précipité dans ses jugements, la force bannit la crainte de l'adversité, et la piété remplit d'œuvres de miséricorde les entrailles du cœur : » toutes choses qui n'existent pas dans le bienheureux séjour. Donc les dons cessent après la glorification.

3° Si certains dons, comme la sagesse et l'intelligence, perfectionnent l'homme dans la vie contemplative, d'autres, tels que la force et la piété, le perfectionnent dans la vie active. Or la vie active cesse avec la vie terrestre, comme le remarque saint Grégoire. Donc les dons du Saint-Esprit n'existeront plus dans l'état de la gloire.

Mais saint Ambroise dit, *De Spirit. sancto,* I, 20 : « La Cité de Dieu, cette céleste Jérusalem, n'est point abreuvée par les ondes d'un fleuve terrestre; mais l'Esprit saint, dont les eaux jaillissent de la source de vie et étanchent d'un trait la soif des ames, se répand avec profusion, comme en bouillonnant, dans les habitants du ciel par les canaux des sept vertus spirituelles. »

(Conclusion. — Sous le rapport de la matière qu'ils concernent ici-bas, relativement aux œuvres de la vie active, les dons ne restent pas dans la bienheureuse patrie; mais ils subsistent éternellement quant à leur essence, parce que l'homme glorifié, soumis à Dieu dans tout son être, suivra parfaitement l'impulsion du Saint-Esprit.)

On peut considérer les dons sous deux points de vue : dans leur essence

Le Prophète parle, dit-il, du royaume spirituel du Christ; dans l'Eglise, les animaux venimeux, c'est-à-dire les démons ne donneront point la mort aux ames quand elles ne goûteront pas leurs séductions empoisonnées.

---

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut suprà dictum est (art. 3). Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt; actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt; dicit enim Gregorius in I. *Moral.* (cap. 25 vel 32), quod « intellectus facit audita penetrare et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ; » hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita comtemplativa, ut *sapientia* et *intellectus;* quædam in vita activa, ut *pietas* et *fortitudo.* Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in VI. *Moral.* (cap. 18 sive 28). Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus sancti.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in libro *De Spiritu sancto :* « Civitas Dei illa Jerusalem cœlestis non meatu alicujus fluvii terrestris aluitur, sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. »

(Conclusio. — Dona Spiritus sancti quo ad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria; remanebunt autem, idque perfectissimè, quantum ad essentiam donorum, quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissimè sequetur.)

Respondeo dicendum, quòd de donis dupliciter possumus loqui : uno modo quantum ad

et dans leur matière. Sous le premier rapport, les dons subsistent avec toute leur perfection dans la céleste patrie : saint Ambroise l'enseigne dans le passage rapporté tout-à-l'heure, et l'on en découvre aisément la raison. Les dons supérieurs disposent les ames à suivre l'impulsion du Saint-Esprit. Eh bien, où l'homme peut-il suivre le plus parfaitement la direction du Moteur suprême? N'est-ce pas dans le ciel, où « Dieu est tout en tous, » comme le dit saint Paul, I *Cor.*, XV, 28, où l'homme lui est soumis sans réserve, dans tout son être? Relativement à leur matière, les dons n'existeront point après la glorification, car ils concernent dans cette vie passagère des objets qui ne seront plus dans l'éternel séjour. — Nous avons dit la même chose à l'égard des vertus cardinales.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire parle des dons tels qu'ils existent dans la vie présente ; car ils nous prémunissent, sur cette terre de luttes et d'épreuves, contre les tentations du péché; mais dans l'état de la gloire, quand le mal aura disparu sans retour, ils nous perfectionneront dans le bien.

2° Le même saint Grégoire met, dans chaque don, des choses qui passent avec la vie présente et des choses qui restent dans la vie future : voyez plutôt. « La sagesse, dit-il à l'endroit cité dans l'objection, soutient le cœur par l'espérance et par la certitude des biens éternels : » l'espérance passe, la certitude reste. « L'intelligence fait pénétrer les choses entendues, et dissipe les ténèbres de l'esprit : » l'audition des choses enseignées cesse, car « l'homme n'instruira point son frère » dans le ciel, dit Jérémie, XXXI, 3; mais l'illumination de l'esprit reste éternellement. « Le conseil empêche d'être précipité dans ses jugements, » ce qui est nécessaire dans la vie présente; « il remplit le cœur de raison, » ce qui est aussi nécessaire dans la vie future. « La force bannit la crainte de l'adversité, » chose nécessaire dans cette vallée de trouble et d'angoisse; « elle entretient et nourrit la confiance, » chose qui reste dans le séjour

---

essentiam donorum; et sic perfectissimè erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est : quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod præcipuè erit in patria, quando « Deus erit omnia in omnibus, » ut dicitur I. *ad Cor.*, XV, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui præsenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim quod « sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit; » quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. Et de intellectu dicit quod « in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat, » quorum auditus transit, quia « non docebit vir fratrem suum, » ut dicitur *Jerem.*, XXXI; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quod « prohibet esse præcipitem, » quod est necessarium in præsenti; et iterum quòd « ratione animum replet, » quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quòd « adversa non metuit, » quod est neces-

de la paix et du bonheur. « La science calme la faim causée par l'ignorance dans les entrailles de l'esprit : » calmer la faim causée par l'ignorance, cela appartient à la vie temporelle ; « dans les entrailles de l'esprit, » si l'on entend que la science remplit l'esprit de connoissance, cela s'accomplit dans la vie éternelle. « La piété remplira d'œuvres de miséricorde les entrailles du cœur : » prise littéralement et dans son ensemble, cette chose-là n'appartient qu'à l'état présent ; mais l'amour mutuel, désigné par « les entrailles du cœur, » appartient à l'état futur ; dans le ciel, plus d'œuvres de miséricorde, mais affection fraternelle qui se réjouira du bonheur des autres. « La crainte abat l'orgueil des choses présentes et conforte l'espérance des choses futures : » la première de ces choses appartient à cette vie périssable ; la seconde n'est pas dans la vie éternelle relativement à l'espérance, mais elle peut s'y trouver quant à la confortation dans les choses que nous espérons sur la terre et dont nous jouirons dans les cieux.

3° L'objection considère les dons relativement à leur matière : car ils n'auront pas pour objet, dans la céleste patrie, les œuvres de la vie active ; mais ils concerneront les actes de la vie contemplative, qui est la vie bienheureuse.

ARTICLE VII.

Les dons suivent-ils l'ordre de leur dignité dans cette énumération : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu?

Il paroît que les dons ne suivent pas l'ordre de leur dignité dans l'énumération qu'en donne Isaïe, II, 2 et 3 : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu. 1° Le premier et le plus grand des dons, c'est celui que Dieu demande avant tous les

---

sarium in præsenti ; et iterum, quod « confidentia cibos apponit, » quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod « ignorantiæ jejunium superat, » quod pertinet ad statum præsentem ; sed quod addit : « In ventre mentis, » potest singulariter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod « cordis viscera misericordiæ operibus replet ; » quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem, sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod « premit mentem ne de præsentibus superbiat, » quod pertinet ad statum præsentem ; et quod de « futuris cibo spei confortat, » quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem ; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII.

Utrùm dignitas donorum attendatur secundùm enumerationem Isaiæ, II.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem qua enumerantur *Isa.*, II. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maximé requirit Deus ab homine timorem ; dicitur

(1) De his etiam in *Isai.*, XI, lect. 2, col. 2.

autres. Or Dieu demande avant tout la crainte de lui-même ; car il est écrit, *Deut.*, X, 12 : « Maintenant donc, Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur votre Dieu? » et *Malach.*, I, 6 : « Si je suis le Seigneur, où est la crainte que vous me devez? » Donc la crainte, que l'on compte la dernière, est le premier et le plus grand des dons.

2° La piété est comme un bien général ; car saint Paul dit, I *Timoth.*, IV, 8, qu'elle « est utile à tout. » Or un bien général est plus grand que les biens particuliers. Donc la piété, que l'on met à la sixième place, est le plus grand des dons.

3° La science perfectionne le jugement, et le conseil appartient à l'investigation de la vérité. Or le jugement a plus de noblesse et plus de dignité que l'investigation. Donc la science est un plus grand don que le conseil, et cependant on place le conseil avant la science.

4° La force appartient à la volonté, et la science à la raison. Or la raison l'emporte en éminence sur la volonté. Donc la science est un don plus éminent que la force, mais l'énumération qu'on nous propose la met après. Donc cette énumération ne suit pas l'ordre qu'établit la dignité des dons.

Mais saint Augustin dit, *De serm. Domini in monte*, I, 4 : « Je pense que les sept dons nommés par Isaïe correspondent, dans les degrés de l'excellence, aux sept béatitudes rapportées par saint Matthieu, mais l'ordre est interverti ; car le prophète commence par les plus grands dons, et l'évangéliste par les béatitudes inférieures. »

(Conclusion. — La dignité des dons répond à l'ordre de l'énumération d'Isaïe, et cela en partie dans le point de vue absolu où la sagesse et l'intelligence ont la primauté sur tous les autres ; en partie dans le point de vue relatif, sous le rapport de la matière, où le conseil et la force passent avant la science et la piété.)

---

enim *Deut.*, X : « Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? » et *Malach.*, I, dicitur : « Si ego Dominus, ubi timor meus? » Ergo videtur quod *timor* qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum ; sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus I. *ad Tim.*, IV ; quod « pietas ad omnia utilis est. » Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas* quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit judicium hominis, consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed judicium præeminet inquisitioni. Ergo *scientia* est potius donum quam *consilium*, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et *scientia* est eminentius donum quam *fortitudo*, quæ tamen primo enumeratur; non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contrà est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in monte* (lib. I, cap. 4, ut jam sup.) : « Videtur mihi septiformis operatio Spiritûs sancti, de quâ Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere, de quibus fit mentio *Matth.*, V ; sed interest ordini ; nam ibi (*scil. in Isaiâ*) enumeratio ab excelsioribus (*vel excellentioribus*) cœpit, hic verò ab inferioribus. »

(Conclusio. — Donorum dignitas ordini qui apud Isaiam est respondet, idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus præferuntur, partim secundum ordinem materiæ ; quo modo consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

On peut, pour apprécier la dignité des dons, les considérer de deux manières : absolument, dans leurs actes propres, comme procédant de leurs principes ; puis relativement, dans leur matière, comme s'appliquant à leurs objets. Quand on les envisage absolument, les dons célestes ont entre eux les mêmes rapports que les vertus ont entre elles ; car ils perfectionnent, comme nous l'avons vu dans le troisième article, les mêmes puissances et relativement aux mêmes actes. Or les vertus intellectuelles occupent une place préférable à celle des vertus morales ; et, parmi les premières, les vertus contemplatives ont le pas sur les vertus actives : ainsi la sagesse, l'intelligence et la science devancent la prudence et l'art ; de telle sorte, toutefois, que la sagesse marche avant l'intelligence et l'intelligence avant la science, de même que la prudence et le discernement paroissent en tête du bon conseil. Semblablement, parmi les dons, la sagesse et l'intelligence, la science et le conseil dominent la piété, la force et la crainte : si bien que la piété s'élève au-dessus de la force, et la force au-dessus de la crainte, de même que la justice est supérieure à la force et la force à la tempérance. Mais quand on se place au point de vue de la matière, la force et le conseil passent avant la science et la piété ; car le conseil et la force règnent dans le domaine de l'ardu, tandis que la piété et même la science président aux choses ordinaires de la vie. Ainsi la dignité des dons répond à l'ordre de leur énumération, et cela en partie au point de vue absolu où la sagesse et l'intelligence ont la primauté sur tous les autres, en partie sous le rapport de la matière, où le conseil et la force passent avant la science et la piété (1).

(1) Quand on envisage les dons purement et simplement, en eux-mêmes, dans leur nature, ils ont plus ou moins de dignité, comme les vertus, d'après les facultés qu'ils perfectionnent, suivant qu'ils se rapprochent plus ou moins de la raison. Dans ce point de vue, ils se classent ainsi : la sagesse, l'intelligence, la science, le conseil, la piété, la force et la crainte.

Mais l'énumération du prophète Isaïe ne poursuit pas ce point de vue jusqu'au bout, elle le quitte à la science pour entrer dans l'ordre relatif. Sous ce rapport, quand on envisage la matière, les dons tirent leur dignité de l'objet. Or l'ardu a plus de grandeur et plus d'é-

---

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi : uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt à suis principiis ; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem ad quod perficiunt virtutes, ut suprà dictum est (art. 3). Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis (ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiæ et arti) ; ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ : ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati et fortitudini et timori ; in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus. Sic igitur dignitas donorum ordini enumerationis respondet ; partim quidem simpliciter secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur ; partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Je réponds aux arguments : 1° Si Dieu demande avant tout la crainte de sa loi, de son nom, de lui-même, ce n'est pas qu'elle soit plus noble et plus digne que les autres dons célestes, mais c'est qu'elle forme comme les prémices de leur perfection ; car « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, » dit le Psalmiste (1). Dans la production des bonnes œuvres, l'homme s'éloigne du mal avant de faire le bien ; et la première de ces choses s'accomplit par la crainte de Dieu, comme on le voit, *Prov.*, XVI, 6, la seconde par les autres dons.

2° Dans le texte objecté, saint Paul ne parle pas de la science par rapport aux autres dons divins, mais relativement aux exercices corporels, dont il dit qu'ils « servent peu (2). »

3° La science l'emporte sur le conseil par le jugement, mais le jugement l'emporte sur la science par l'objet; car le conseil ne délibère que dans l'ardu, mais la science juge dans toute sorte de choses.

4° Quand on se place au point de vue des actes et qu'on envisage les facultés, comme les dons dirigeants siégent dans la raison, ils l'emportent en dignité sur les dons qui exécutent leurs ordres ; car la raison a la prééminence sur la volonté, comme la règle l'a sur la chose réglée, la mesure sur le mesuré. Mais sous le rapport de la matière, relativement à l'objet, le conseil est joint à la force comme principe dirigeant à la puissance exécutive, puis viennent la science et la piété dans le même

lévation que le facile : donc le conseil et la force, se rapportant à l'ardu, l'emportent en dignité sur la science et sur la piété, qui concernent le facile aussi bien que l'ardu. Quant à la crainte, elle garde son ancienne place. Nous devons donc, au point de vue de la matière, terminer ainsi l'énumération des dons : le conseil, la force, la science, la piété et la crainte.

Maintenant si nous remettons la sagesse et l'intelligence dans le rang que leur assigne l'ordre absolu, c'est-à-dire aux deux premières places, nous aurons l'énumération d'Isaïe, telle que la voici : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte.

(1) Le passage du Deutéronome enseigne cela même; le voici dans son entier, *ubi supra* : « Qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur votre Dieu, que vous marchiez dans ses voies, que vous l'aimiez, que vous serviez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre ame. »

(2) *Ubi supra* : « Les exercices corporels servent peu; mais la piété est utile à tout, ayant les promesses de la vie présente et de celle à venir. »

Ad primum ergo dicendum, quod timor maximè requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia « initium sapientiæ timor Domini, » non propter hoc quod sit cæteris dignius. Prius enim est secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat à malo, quod fit per timorem (ut dicitur *Prov.*, XVI) quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quòd scientia non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod « ad modicum utilis est. »

Ad tertium dicendum, quòd scientia etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ ; nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III. *Ethic.* Sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quòd dona directiva quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur à potentiis ; ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati ; quia scilicet consi-

ordre; car le conseil et la force ont l'ardu pour domaine particulier, mais la science et la piété s'exercent en tout, même dans les choses communes. Voilà pourquoi le conseil et la force sont énumérés, dans l'ordre de la matière, avant la science et la piété.

ARTICLE VIII.

Les vertus méritent-elles la préférence sur les dons?

Il paroît que les vertus méritent la préférence sur les dons. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 18 : « Dieu ne nous donne point de don plus excellent que la charité qui, seule, distingue les enfants du royaume éternel des enfants de la perdition; l'Esprit saint répand d'autres graces dans nos cœurs, mais elles ne servent de rien sans celle-là. » Or la charité est une vertu. Donc les vertus méritent la préférence sur les dons.

2° Les choses qui précèdent dans l'ordre naturel sont les meilleures. Or les vertus précèdent les dons; car saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 27 ou 36 : « L'Esprit saint forme avant tout, dans l'ame qui lui est soumise, la prudence, la justice, la force et la tempérance; il la prépare de cette manière à recevoir ses dons : la sagesse contre la folie, l'intelligence contre l'aveuglement de l'esprit, le conseil contre l'inconsidération, la force contre la crainte, la science contre l'ignorance, la piété contre la dureté et la crainte contre l'orgueil. » Donc les vertus l'emportent en bonté sur les dons.

3° « Personne ne peut abuser de la vertu, » comme le dit saint Augustin. Or on peut abuser des dons; car on lit aussi dans saint Grégoire,

---

lium et fortitudo in arduis locum habent; scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

ARTICULUS VIII.

Utrùm virtutes sint præferendæ doni.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in XV. *De Trin.* (cap. 18), de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni et filios perditionis æternæ; dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt. » Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter (2), videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti; dicit enim Gregorius in II. *Moral.* (cap. 27, vel 36), quod « donum Spiritus sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format, et sic eamdem mentem septem mox virtutibus (id est donis) temperat; ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam dat timorem. » Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea, « virtutibus nullus male uti potest, » ut Augustinus dicit (lib. II. *De lib.*

(1) De his etiam infrà, qu. 96, art. 1, ad 1; et 2, 2, qu. 9, art. 1, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 5; ut et dist. 35, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2, ad 2; et qu. 2, de verit., art. 2, ad 17.

(2) Sic impressa dispungunt passim, ut *priora naturaliter* intelligantur, indeque colligatur quòd sint etiam potiora. Dispungi tamen malim alio modo, quòd ea nempe quæ sunt priora, videntur esse *naturaliter potiora*.

Moral., I, 18 ou 35 : « Nous immolons l'hostie sainte, conjurant Dieu de ne pas permettre que la sagesse gonfle notre esprit, que l'intelligence nous égare par de vaines subtilités, que le conseil nous embarrasse dans des soucis trop multipliés, que la force nous précipite au milieu du péril par trop de confiance, que la science étouffe l'amour dans nos cœurs sous les connoissances, que la piété nous donne une fausse direction en nous faisant sortir de la vérité, enfin que la crainte nous jette dans le désespoir par de trop grandes frayeurs. » Donc les vertus l'emportent en dignité sur les dons du Saint-Esprit.

Mais les dons divins nous sont donnés, comme on le voit dans le premier passage de saint Grégoire, pour aider les vertus à soumettre les vices. Donc ils perfectionnent des choses que les vertus ne peuvent perfectionner; donc ils ont plus de force, plus de puissance, plus de grandeur, plus de dignité.

(Conclusion. — Les vertus théologales l'emportent sur les dons, parce qu'elles unissent l'homme au Saint-Esprit; mais les dons l'emportent sur les vertus intellectuelles et sur les vertus morales, parce qu'ils disposent toutes les puissances de l'ame à recevoir l'impulsion du Saint-Esprit.)

Comme nous l'avons vu dans les questions précédentes, il y a trois sortes de vertus : les vertus théologales, les vertus intellectuelles et les vertus morales. Les vertus théologales unissent l'ame à Dieu, les vertus intellectuelles perfectionnent la raison elle-même, et les vertus morales préparent la volonté à obéir à la raison. Maintenant, que font les dons du Saint-Esprit? Ils disposent toutes les puissances de l'ame à suivre l'impulsion divine. En conséquence les dons sont aux vertus théologales, qui rendent l'homme docile aux mouvements de l'Esprit saint, comme les vertus morales sont aux vertus intellectuelles, qui perfectionnent la raison, principe moteur

---

arb., cap. 19). Donis autem potest aliquis malè uti. Dicit enim Gregorius in I. *Moral.* (cap. 18, vel 35), quod « hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus dum subtiliter currit, aberret; ne consilium dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia dum novit et non diligit, inflet; ne pietas dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat. » Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

Sed contra est, quod dona donantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta. Et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

(Conclusio. — Quanquam omnes virtutes theologicæ (quia per eas homo Spiritui sancto moventi unitur) omnibus donis præferendæ sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona, quia vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (qu. 57, 58, 62), virtutes in tria genera distinguuntur : sunt enim quædam virtutes *theologicæ*, quædam *intellectuales*, quædam *morales*. Virtutes quidem theologicæ sunt, quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt, quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva.

de la volonté. Comme donc les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales et les dirigent dans leurs actes, ainsi les vertus théologales l'emportent sur les dons et leur servent de règle. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire, *Moral.*, I, 12 ou 28 : « Les sept fils de Job (c'est-à-dire les sept dons du Saint-Esprit) parviennent à la perfection du nombre dix, quand ils agissent dans la foi, dans l'espérance et dans la charité (1). » Mais si nous retranchons les vertus théologales, les dons surpassent les vertus intellectuelles et les vertus morales. En effet les dons perfectionnent les puissances de l'ame relativement à l'impulsion du Saint-Esprit; mais les vertus perfectionnent ou la raison elle-même, ou la volonté dans ses rapports avec la raison. Or, nous le savons, plus le moteur est élevé, plus le mobile doit avoir de perfection pour correspondre au mouvement qu'il lui imprime : les dons sont donc plus parfaits que les vertus intellectuelles et que les vertus morales.

Je réponds aux arguments : 1° La charité est une vertu théologale. Or nous accordons que les vertus théologales surpassent les dons.

2° Une chose peut être avant une autre de deux manières. D'abord dans l'ordre de la perfection et de la dignité, comme l'amour de Dieu est avant l'amour du prochain : sous ce point de vue, les dons célestes ont la primauté sur les vertus intellectuelles et sur les vertus morales, mais ils cèdent le pas aux vertus théologales. Ensuite une chose peut être avant une autre dans l'ordre de la production ou de la disposition, comme l'amour du prochain précède l'amour de Dieu quant à l'acte : sous ce rapport, les vertus morales et les vertus intellectuelles priment les dons; car il faut que l'homme soit docile à sa propre raison, pour qu'il puisse suivre l'impulsion du Saint-Esprit.

3° Pour que la sagesse, l'intelligence et les qualités pareilles forment

(1) Saint Grégoire voit les sept dons du Saint-Esprit dans les sept fils de Job, et les trois vertus théologales dans ses trois filles.

Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit in I. *Moral.* (cap. 12 vel 28), quod « neque ad denarii perfectionem septem filii (id est, septem dona) perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt. » Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum; unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, *ordine perfectionis et dignitatis,* sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo *ordine generationis seu dispositionis,* sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod *sapientia* et

des dons de l'Esprit saint, il faut qu'elles soient informees par la charité, qui « n'agit point mal, » lit saint Paul, I *Cor.*, XIII, 4. Lors donc que ces principes du bien sont des dons célestes, personne n'en abuse; mais pour ne pas déchoir de la perfection de la charité, ils s'appuient les uns sur les autres. Voilà ce que veut dire saint Grégoire.

QUESTION LXIX.

Des béatitudes.

Après avoir parlé des vertus et des dons, nous devons dire quelque chose des béatitudes.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Les béatitudes se distinguent-elles des vertus et des dons? 2° Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie? 3° Les béatitudes sont-elles convenablement énumérées dans l'Ecriture sainte? 4° Leurs récompenses sont-elles aussi présentées dans un ordre convenable?

ARTICLE I.

Les béatitudes se distinguent-elles des vertus et des dons?

Il paroît que les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons. 1° Saint Augustin, *De serm. Dom. in monte*, I, 3, attribue aux dons du Saint-Esprit les béatitudes énumérées dans saint Matthieu; puis saint Ambroise fait dériver des vertus cardinales celles qui sont rapportées dans

---

intellectus et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus sancti secundum quod per charitatem informantur, quæ « non agit perperam, » ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII, 4. Et ideo sapientia et intellectu et aliis hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti; sed ad hoc quod à charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de beatitudinibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm beatitudines à donis et virtutibus distinguantur. 2° De præmiis beatitudinum, utrùm pertineant ad hanc vitam. 3° De numero beatitudinum. 4° De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudines distinguantur à virtutibus et donis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudines à virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim in lib. *De serm. Dom. in monte* (lib. 1, cap. 4, sive 9), attribuit beatitudines in Matthæo enumeratas,

(1) De his etiam infrà, qu. 70, art. 2, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4; et *Isai.*, XI, lect. 1; et in *Matth.*, VI, cap., col. 4.

saint Luc (1). Donc les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons.

(1) Les béatitudes sont exposées dans saint Luc et dans saint Matthieu. Quelques interprètes pensent qu'elles ne sont sorties qu'une fois de la bouche du divin Maître et que les deux évangélistes rapportent, l'un en abrégé, l'autre avec plus de détails, le même discours. Les commentateurs les plus savants, les plus autorisés, les plus nombreux disent, au contraire, que le Docteur suprême répétoit souvent ses leçons divines en les adaptant aux besoins de ses auditeurs, qu'il a proclamé deux fois les béatitudes, et que saint Luc et saint Matthieu rapportent deux sermons différents. Cela nous paroît incontestable.

Le premier raconte que le Rédempteur, après avoir passé la nuit sur une montagne en priant Dieu, descendit dans la plaine avec les apôtres; il dit, *Luc*, VI, 17 et suiv. : « Jésus descendit avec eux et s'arrêta dans la plaine, ayant autour de lui la troupe de ses disciples et une grande multitude de peuple de toute la Judée, et de Jérusalem, et des bords de la mer, et de Tyr et de Sidon, qui étoient venus pour l'entendre et pour être guéris de leurs langueurs.... Et toute cette foule cherchoit à le toucher, parce qu'une vertu sortoit de lui et les guérissoit tous. Et lui, levant les yeux sur ses disciples, dit : Heureux, vous qui êtes pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux, vous qui maintenant avez faim, parce que vous serez rassasiés; heureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez. Vous serez heureux lorsque les hommes vous haïront, et vous sépareront, et rejetteront votre nom comme funeste, à cause du Fils de l'homme. » Quand Jésus parla ainsi, il avoit « autour de lui... une grande multitude de peuple,... la foule cherchoit à le toucher, » il étoit pressé par ceux « qui étoient venus pour l'entendre et pour être guéris de leurs langueurs. » Il adressa donc ces paroles divines au peuple, à la foule, à la multitude. Remarquons, en outre, qu'il proclama quatre béatitudes dans cette circonstance.

Voici maintenant le récit de saint Matthieu, V, 1 et suiv. : « Jésus, voyant la foule, monta sur une montagne; et s'étant assis, ses disciples s'approchèrent de lui. Et ouvrant la bouche, il les enseignoit, disant : Heureux les pauvres en esprit : car le royaume des cieux est à eux. Heureux ceux qui pleurent : car ils seront consolés. Heureux ceux qui sont doux : car ils posséderont la terre. Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : car ils seront rassasiés. Heureux les miséricordieux : car ils obtiendront miséricorde. Heureux ceux qui ont le cœur pur : car ils verront Dieu. Heureux les pacifiques : car ils seront appelés enfants de Dieu. Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice : car le royaume des cieux est à eux. » Remarquons les circonstances de ce récit. Jésus s'éloigne plus ou moins de la foule et monte sur une montagne, il s'assied et ses disciples s'approchent de lui. Ce n'est donc plus au peuple qu'il parle cette fois-ci, mais à ceux qui l'accompagnoient dans sa mission divine. Il enseigne sept béatitudes; car la dernière résume les autres, comme nous le verrons plus tard.

Les quatre béatitudes rapportées dans saint Luc sont moins parfaites que celles qui se trouvent dans saint Matthieu, parce que le Seigneur les enseigna devant le peuple. Saint Ambroise les attribue aux vertus cardinales, à la prudence, à la justice, à la force, à la tempérance; voici comment il les explique : « « Heureux, vous qui êtes pauvres; » parce que vous vous abstenez du mal par la tempérance dans les séductions des jouissances terrestres. « Heureux vous qui maintenant avez faim; » car vos souffrances vous font compatir aux souffrances de vos frères, et trouver la justice dans les œuvres de miséricorde. « Heureux, vous qui pleurez maintenant, » parce que la prudence vous fait comprendre la fragilité des choses caduques de la terre et la malice de votre cœur corrompu par le peché. « Vous serez heureux, lorsque les hommes vous haïront » à cause de vos vertus et de votre foi; car la force vous donnera le courage d'endurer les persécutions, de combattre le bon combat et de mériter la couronne de gloire. »

Comme les beatitudes posées dans saint Matthieu sont plus parfaites que celles-là, saint Augustin les attribue aux dons du Saint-Esprit : La crainte appartient, dit-il, aux pauvres en esprit ou aux humbles, la piété aux doux, la science à ceux qui pleurent, la force à ceux qui ont faim et soif de la justice, le conseil aux miséricordieux, l'intelligence aux purs de cœur et la sagesse aux pacifiques. Et justifiant ces attributions, l'illustre docteur ajoute à peu

---

donis Spiritus sancti. Ambrosius autem *Super Lucam* (cap. 6), attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus et donis.

2° La volonté humaine n'a que deux règles, comme nous l'avons dit précédemment : la raison et la loi éternelle. Or, nous l'avons montré aussi, les vertus perfectionnent l'homme relativement à la raison, et les dons relativement à la loi éternelle du Saint-Esprit. Donc les vertus et les dons produisent seuls la rectitude de la volonté humaine; donc ces deux choses ne diffèrent pas des béatitudes.

3° Parmi les béatitudes figurent trois vertus, la douceur, la justice et la miséricorde. Donc les béatitudes ne diffèrent ni des dons ni des vertus.

Mais certaines béatitudes, comme la pauvreté, les pleurs et la paix, ne sont ni des dons ni des vertus. Donc les béatitudes diffèrent de ces deux choses.

(Conclusion. — Les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, comme les actes se distinguent des habitudes.)

La béatitude est la dernière fin de la vie humaine; car lorsqu'on a la ferme espérance d'obtenir une chose, on l'a par cela même obtenue sous un rapport; voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 9, que « les enfants sont heureux par l'espérance, » et l'Ecriture renferme cette parole, *Rom.*, VIII, 24 : « Nous sommes sauvés en espérance. » Or, d'une part, on conçoit l'espérance d'atteindre la fin, quand on en parcourt la route et qu'on en approche, ce qui s'accomplit par l'action; d'une autre part, on approche de la béatitude, on en poursuit la voie par les actes des vertus, principalement par les actes des dons célestes, quand il s'agit de la béatitude éternelle que l'homme n'atteint point par ses propres

près ceci : Qui craint ne s'enorgueillit pas; qui est pieux ne cède point aux emportements de la colère; qui a la science connoît les maux qui l'accablent; qui est fort marche dans la voie de la justice en brisant les obstacles des passions; qui a le conseil sait qu'il se délivre du mal en secourant les malheureux; qui a l'intelligence voit d'un œil pur ce que l'œil charnel ne peut voir; enfin qui a la sagesse vit en paix avec lui-même et avec ses frères.

---

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 47). Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet (qu. 68). Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona; non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et justitia, et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis et virtutibus.

Sed contra est, quòd quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut *paupertas* et *luctus* et *pax*. Differunt ergo beatitudines à virtutibus et à donis.

(Conclusio. — Beatitudines distinguuntur à virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 2 et 3), beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ; dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi; unde et Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « pueri dicuntur beati propter spem; » et Apostolus dicit *Rom.*, VIII : « Spe salvi facti sumus. » Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quòd aliquid convenienter movetur ad finem et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem; ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et præcipuè per operationes donorum, si loquamur de bea-

forces, mais par le secours du Saint-Esprit, dont les dons divins le préparent à suivre l'impulsion. En conséquence les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, non comme l'habitude se distingue d'autres habitudes, mais comme les actes se distinguent des habitudes.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin et saint Ambroise attribuent les béatitudes aux dons et aux vertus, comme on attribue les actes aux habitudes. Et vu que les dons l'emportent en excellence sur les vertus, saint Ambroise, expliquant les béatitudes enseignées devant la foule, les applique aux vertus cardinales ; mais saint Augustin, parlant des béatitudes enseignées devant des hommes plus parfaits, devant les disciples, les rapporte aux dons du Saint-Esprit.

2° L'objection prouve que la vie humaine n'est dirigée, réglée, rendue droite que par deux sortes d'habitudes, par les vertus et par les dons. Nous ne disons pas le contraire.

3° L'argument prend la douceur pour ses actes, et l'on doit dire la même chose à l'égard de la justice et de la miséricorde. Et bien que ces choses semblent être des vertus, on les attribue aux dons, parce que les dons donnent les mêmes perfections que les vertus.

ARTICLE II.

Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie ?

Il paroît que les récompenses des béatitudes n'appartiennent pas à cette vie. 1° Souvent l'homme est heureux, comme nous l'avons vu, par le seul espoir des récompenses. Or les récompenses que nous espérons sont celles de la vie à venir. Donc les récompenses des béatitudes appartiennent à la vie future.

2° Le divin Maître oppose des peines aux béatitudes quand il dit,

---

titudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur à virtutibus et donis, non quidem sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut suprà dictum est (qu. 68, art. 8) : et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa probat quòd non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum, quòd mititas accipitur pro actu mansuetudinis, et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est (qu. 68, art. 8.)

ARTICULUS II.

Utrùm præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. 1). Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea, *Luc.*, VI, apponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines ; cùm di-

Luc, VI, 25 : « Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim! malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous pleurerez et sangloterez. » Or ces peines n'appartiennent point à cette vie; car le mal n'est pas toujours puni sur la terre, conformément à cette parole, *Job*, XXI, 13 : « Ils (les impies) passent leurs jours dans les biens. » Donc les récompenses des béatitudes n'appartiennent pas non plus à la vie présente, mais à la vie future.

3° Le royaume des cieux, qui forme la récompense de la pauvreté en esprit, c'est la béatitude céleste, comme le dit saint Augustin; puis l'homme ne sera pleinement rassasié que dans le séjour des biens infinis, conformément à cette parole, *Ps.* XVI, 15 : « Je serai rassasié quand m'apparoîtra votre gloire ; » puis encore la vision de Dieu et la manifestation de la filiation divine ne s'accompliront que dans l'éternelle patrie, car il est dit, I. *Jean*, III, 2 : « Maintenant nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons ne paroît pas encore : nous savons que lorsqu'il paroîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est. » Donc les récompenses des béatitudes ne doivent se réaliser que dans la vie future.

Mais saint Augustin dit, *De serm. Dom. in monte,* IV : « Nous pouvons concevoir l'accomplissement dans cette vie des béatitudes évangéliques, car nous croyons qu'elles se sont réalisées dans les apôtres; mais nous ne pouvons exprimer par la parole humaine la transformation, qui doit s'accomplir dans la vie future, de l'homme en la forme angélique (1). »

(Conclusion. — Les choses qui forment les récompenses des béatitudes

(1) Ces dernières paroles sont le commentaire du texte de l'Evangile, *Matth.*, XXII, 30 : « Dans la résurrection les hommes... seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » — « Comme les anges de Dieu ; » parce qu'ils « seront spiritualisés, » dit saint Jérôme; parce qu'ils « leur seront semblables en perfection, » ajoute Origène.

Ensuite comment les béatitudes se sont-elles accomplies dans les apôtres? Le docteur angélique nous l'expliquera dans un instant : les apôtres, comme tous les hommes qui ont possédé la sainteté sur la terre, ont éprouvé pour ainsi dire les prémices, un avant-goût, le commencement de l'éternelle félicité.

citur : « Væ vobis qui estis saturati, quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis. » Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundùm illud *Job*, XXI : « Ducunt in bonis dies suos. » Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cœlorum quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit in XIX. *De Civit. Dei* (cap. 4 et 20). Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur, secundùm illud *Psal.* XVI : « Satiabor cùm apparuerit gloria tua; » visio etiam Dei et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundùm illud I. *Joan.*, III : « Nunc Filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus : scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I. *De Sermone Domini in monte* (cap. 4 sive 9) : « Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus, nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest. »

(Conclusio. — Omnia quæ in beatitudi-

évangéliques sont, ou la béatitude parfaite, et dans ce cas elles appartiennent à la vie future; ou la béatitude commencée, et dans cette hypothèse elles appartiennent à la vie présente.)

Les différents interprètes de la parole divine présentent différemment les récompenses des béatitudes : les uns, par exemple saint Ambroise, les rattachent à la vie future; d'autres, tels que saint Augustin, les rapportent à la vie présente; d'autres, comme saint Chrysostôme, en attribuent plusieurs à la vie future et plusieurs à la vie présente. Voulons-nous pénétrer ce sujet, considérons qu'on peut avoir l'espérance du bonheur éternel dans deux cas : lorsqu'on y est comme préparé, disposé par le mérite; puis lorsqu'on en éprouve, comme les hommes saints sur la terre, les prémices, pour ainsi dire le commencement. Car on espère la fructification de l'arbre autrement lorsque les branches commencent à verdir, autrement lorsqu'on voit paroître les fruits. Eh bien, les choses qui s'offrent dans les béatitudes sous l'idée de mérite sont des préparations, des dispositions à la béatitude parfaite ou commencée, et dès-lors elles appartiennent à la vie présente. Ensuite les choses qui revêtent la nature de récompenses sont, ou la béatitude parfaite, et pour lors elles font partie de la vie future; ou le commencement de la béatitude comme dans les hommes saints, et de ce moment elles reviennent à la vie présente. Car lorsque l'homme avance dans la voie du bien par les actes des vertus et des dons, il peut espérer d'atteindre le terme de la perfection spirituelle et d'arriver à la céleste patrie.

Je réponds aux arguments : 1° L'espérance a pour objet le bonheur futur comme formant la fin dernière de l'homme; mais elle peut concerner aussi le secours de la grace comme étant le moyen qui mène à cette fin; car il est écrit, *Ps.* XXVII, 7 : «Mon cœur a espéré en lui, et j'ai été secouru.»

---

nibus ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant.)

Respondeo dicendum, quòd circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimodè sunt locuti : quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius *Super Luc.;* Augustinus verò dicit ea ad præsentem vitam pertinere; Chrysostomus autem in suis *Homiliis* quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo : primò quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cùm virescit frondibus et aliter cùm jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea verò quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quòd perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse et de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundùm illud *Psalm.* XXVII : « In Deo speravit cor meum, et adjutus sum. »

2° Si les méchants évitent souvent les peines temporelles qu'ils méritent, ils subissent toujours dans cette vie des peines spirituelles. Cette parole se lit dans saint Augustin, *Confess.*, I, 12 : « Vous voulez, Seigneur, et votre volonté n'est pas vaine, que le cœur déréglé soit à lui-même son propre châtiment. » Et le Philosophe dit des méchants, *Ethic.*, IX, 4 : « Leur ame est déchirée par des forces contraires, au milieu d'une guerre implacable; » puis il s'écrie : « Si c'est un état si malheureux d'être méchant, évitons le mal de toutes nos forces. » D'une autre part, lorsque l'homme de bien n'obtient pas les récompenses temporelles de ses vertus, il reçoit toujours des rémunérations spirituelles; « il reçoit le centuple même dès cette vie, » comme nous le voyons dans l'Evangile (1).

3° Les récompenses des béatitudes ne recevront que dans le ciel, il est vrai, leur parfait accomplissement; mais elles commencent à se réaliser en quelque sorte sur la terre. En effet, par le royaume des cieux, nous pouvons entendre, comme l'enseigne saint Augustin, le commencement de la sagesse parfaite, parce que l'Esprit règne dans l'homme détaché des biens temporels. La possession de la terre désigne les saintes affections de l'ame qui repose par le désir dans la stabilité de l'héritage éternel, terre des vivants. Les affligés sont consolés, dans cette vallée de larmes, par l'Esprit saint nommé *Paraclet*, c'est-à-dire consolateur. Les justes sont rassasiés, dans la vie présente, par l'aliment dont le Seigneur dit, *Jean*, IV, 34 : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé. » Les ames pénitentes obtiennent, avant de passer le seuil de l'éternité, miséricorde du Seigneur. Les cœurs délivrés du péché

(1) *Matth.*, XIX, 29 : « Quiconque quittera sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses fils, ou ses champs, à cause de mon nom, il recevra le centuple et possédera la vie éternelle. » Et *Marc*, X, 29 : « Je vous le dis en vérité : nul ne quittera sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou ses fils, ou ses champs, à cause de moi et à cause de l'Evangile, qui ne reçoive maintenant, en ce temps même, cent fois autant, maisons, frères, sœurs, et fils, et mères, et champs, avec des persécutions, et dans le siècle futur la vie éternelle. »

Ad secundum dicendum, quòd mali etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in I. *Conf.* (cap. 12) : « Jussisti Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus;» et Philosophus dicit in IX. *Ethic.* (cap. 4), de malis, quòd « contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc; » et postea concludit : « Si autem sic miserum est, malum esse, fugienda est malitia intensè. » Et similiter è converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt à spiritualibus etiam in hac vita, secundùm illud *Matth.*, IX et *Marci* X : « Centuplum accipietis, etiam in hoc sæculo. »

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa præmia perfectè quidem consummabuntur in vita futura; sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit (ut suprà), potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundùm quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum sanctum qui Paracletus (id est, consolator) dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit (*Joan.*, IV) : « Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei. » In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam

voient d'un œil pur, par le don de l'intelligence, Dieu tel qu'on peut le voir à travers les ombres du corps. Enfin ceux qui approchent de la ressemblance divine par la purification de leur ame, sont appelés *fils de Dieu*. Cependant toutes ces choses s'accompliront plus pafaitement dans la céleste patrie que dans cet exil.

Nous reviendrons sur ce sujet, IIe IIe partie, V, 7, et nous en parlons *in Matth.*, V, col. 5.

ARTICLE III.

Les béatitudes sont-elles convenablement énumérées dans saint Matthieu?

Il paroît que les béatitudes ne sont pas convenablement énumérées dans saint Matthieu. 1° On attribue, comme nous l'avons vu dans le premier article, les béatitudes aux dons du Saint-Esprit. Or, d'une part, deux dons, la sagesse et l'intelligence se rapportent à la vie contemplative; d'une autre part, aucune des béatitudes énumérées par l'évangéliste ne correspondent aux actes de la vie contemplative, mais elles rentrent toutes dans la vie active. Donc les béatitudes sont mal énumérées dans saint Matthieu (1).

2° On rapporte à la vie active non-seulement les dons exécutifs, mais encore deux dons dirigeants, la science et le conseil. Or on n'assigne aucune béatitude qui corresponde directement à l'acte de la science ou du conseil. Donc l'énumération qu'on nous propose ne renferme pas toutes les béatitudes.

3° On fait correspondre les béatitudes aux dons de la vie active, par exemple la pauvreté à la crainte et la miséricorde à la piété. Or on ne pose aucune béatitude qui corresponde immédiatement à la force. Donc le dénombrement qu'on nous donne est insuffisant.

(1) Nous savons que les béatitudes énumérées dans saint Matthieu sont la pauvreté en esprit, la douceur, les larmes, la soif de la justice, la miséricorde, la pureté de cœur et la paix.

Dei. In hac etiam vita purgato oculo per donum intellectûs, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, *Filii Dei* nominantur. Tamen hæc perfectiùs erunt in patria.

De his etiam in IIa IIæ quæst. V, art. 7; et in *Matth.*, V, col. 5.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter enumerentur beatitudines.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. 1). Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam (scilicet *sapientia* et *intellectus*); nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solùm pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, scilicet *scientia* et *consilium*. Nihil autem ponitur inter beatitudines, quod directè ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa *timor* ponitur ad paupertatem pertinere, *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directè ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4° L'Ecriture enseigne plusieurs autres béatitudes; nous lisons, par exemple, *Job*, V, 17 : « Heureux l'homme qui est corrigé par Dieu; » et *Ps.* I, 1 : « Heureux l'homme qui ne s'est point laissé aller au conseil des impies; » et encore, *Prov.*, III, 13 : « Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse et qui est riche en prudence. » Donc l'énumération de saint Matthieu ne renferme pas toutes les béatitudes.

5° Mais il paroît, d'un autre côté, qu'on en compte un trop grand nombre. Il y a sept dons du saint-Esprit. Donc on ne doit pas admettre huit béatitudes.

6° Saint Luc ne pose que quatre béatitudes. Donc saint Matthieu ne devoit pas en compter sept ou huit.

(Conclusion. — Les béatitudes correspondent, dans l'énumération de l'Evangile, aux actes des vertus et aux dons du Saint-Esprit.)

Les béatitudes sont bien énumérées dans le discours sur la montagne, et rien n'est plus facile que de le comprendre. Les philosophes ne font pas consister la félicité dans les mêmes choses : les unes la mettent dans la vie voluptueuse, les autres dans la vie active, d'autres dans la vie contemplative. Ces trois sortes de félicité se rapportent différemment à la béatitude future, dont l'espérance nous rend heureux sur la terre : la félicité de la vie voluptueuse y met obstacle, parce qu'elle est fausse et contraire à la raison; la félicité de la vie active y dispose, parce qu'elle donne des mérites; et la félicité de la vie contemplative en est l'essence ou le commencement : l'essence quand elle est parfaite, le commencement quand elle est imparfaite.

En conséquence les trois premières béatitudes évangéliques ont pour but d'écarter les obstacles que la fausse félicité met au bonheur futur. La vie voluptueuse consiste dans deux choses : dans l'abondance des biens extérieurs et dans les jouissances des passions. Les biens extérieurs

---

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines; sicut *Job*, V, dicitur : « Beatus homo, qui corripitur à Deo; » et *Psalm.* I, dicitur : « Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum; » et *Prov.*, III : « Beatus vir qui invenit sapientiam. » Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Sed contra videtur, quòd superfluè enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea, *Luc*, VI, ponuntur quatuor tantùm beatitudines. Superfluè ergo numerantur septem vel octo in Matthæo.

(Conclusio. — Convenienti quodam numero expressæ fuerunt beatitudines, actibus virtutum et donis respondentes, *Matth.*, cap. V.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudines istæ convenientissimè enumerantur. Ad cujus evidentiam est considerandum quòd triplicem beatitudinem aliqui posuerunt : quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam verò in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimodè se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati : nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ; beatitudo verò activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram; beatitudo autem contemplativa si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus.

Et ideo Dominus primò quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primò quidem in affluentia exteriorum bonorum (sive sint divitiæ, sive sint honores), à quibus quidem retra-

sont les richesses et les honneurs. L'homme s'en détache par la vertu, qui en fait user avec modération; puis d'une manière plus parfaite par un don céleste, qui en inspire le mépris; de là la première béatitude enseignée dans saint Matthieu : « Heureux les pauvres en esprit; » pauvreté qui peut se rapporter au mépris des richesses et des honneurs par l'humilité (1). Ensuite la vie voluptueuse consiste dans les plaisirs des passions, soit de la puissance irascible, soit de la puissance concupiscible. L'homme surmonte les passions de l'irascible par la vertu, qui leur impose une digue conformément à l'ordre de la raison; puis d'une manière plus parfaite par un don supérieur, qui les calme, les apprivoise et les soumet entièrement à la volonté divine; de là la deuxième béatitude : « Heureux ceux qui sont doux. » Ensuite la vertu règle les jouissances des passions du concupiscible, en en faisant user modérément; puis le don de l'Esprit saint élève à une perfection plus grande, en apprenant à les rejeter entièrement quand le devoir le commande, même à rechercher la douleur et les larmes quand cela est nécessaire; de là la troisième béatitude : « Heureux ceux qui pleurent. »

Maintenant la vie active consiste dans les choses que nous devons faire à l'égard du prochain, soit par obligation rigoureuse, soit par bienfaisance volontaire. La vertu dispose au premier devoir en ne permettant pas de refuser aux autres ce qu'on leur doit, et c'est là l'office de la justice; puis le don céleste y porte d'une manière plus parfaite en faisant accomplir les œuvres de justice avec empressement, avec ardeur, comme

(1) D'après cela, quand on envisage la pauvreté en esprit comme vertu, elle est le détachement des richesses; quand on la considère comme don du Saint-Esprit, elle est le mépris des richesses conçu par l'humilité. Les pauvres en esprit sont donc les humbles qui sont détachés des biens terrestres ou qui les méprisent. « Qui sont donc les pauvres en esprit? demande saint Chrysostôme, *Homil.* XV, *in Matth.* Ce sont les humbles de cœur; car le divin Maître dit *esprit* pour ame, pour sentiment. Comme tous les maux qui ont ravagé la terre sont sortis de l'orgueil, il falloit poser l'humilité pour base de toutes les béatitudes. » A quoi saint Jérôme ajoute : « Le Seigneur ne dit pas « heureux les pauvres, » mais « heureux les pauvres en esprit. » Qu'est-ce donc qui rend heureux? Est-ce le besoin, la pauvreté, la misère, la faim, la soif, la nudité, comme le dit souvent la piété aveugle? Non; c'est le contentement qui rend riche dans l'indigence, et l'abnégation qui rend pauvre dans l'opulence.

---

hitur homo per virtutem, sic ut moderatè eis utatur: per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat : unde prima beatitudo ponitur *Matth.,* V : « Beati pauperes spiritu; « quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod sit per humilitatem. Secundò verò voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat, secundùm regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundùm voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur : unde secunda beatitudo ponitur : « Beati mites. » A sequela verò passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderatè hujusmodi passionibus utendo; donum verò eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinimò si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo : unde tertia beatitudo ponitur : « Beati qui lugent. »

Activa verò vita in his consistit præcipuè quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera jus-

l'homme pressé par la soif et par la faim recherche le breuvage et la nourriture; de là la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice. » Ensuite la vertu produit les dons volontaires, en nous faisant donner à ceux à qui la raison nous dit de donner, à nos amis, à nos proches, à nos frères; mais le don céleste, agissant par respect pour Dieu, ne considère que la nécessité dans ceux que l'on comble de faveurs gratuites, conformément à cette parole, *Luc*, XIV, 12 et 13 : « Lorsque vous donnerez à dîner ou à souper, n'appelez ni vos amis, ni vos parents, ni vos frères...; mais appelez les pauvres, les débiles, les boiteux, les aveugles. » C'est là proprement exercer la miséricorde; d'où la cinquième béatitude : « Heureux les miséricordieux. »

Enfin les choses qui appartiennent à la vie contemplative sont ou la béatitude finale elle-même, ou le commencement de cette béatitude. Le divin Sauveur n'énonce pas ces choses, dans le discours sur la montagne, comme des mérites, mais comme des récompenses; au lieu qu'il présente sous l'idée de mérite les effets de la vie active, qui dispose à la vie contemplative. Quand on les envisage au point de vue des vertus et des dons qui perfectionnent l'homme en lui-même, les effets de la vie active se résument dans la pureté de l'ame, qui exclut les souillures des passions; d'où la sixième béatitude : « Heureux ceux qui ont le cœur pur. » Et sous le rapport des vertus et des dons qui perfectionnent l'homme dans sa conduite envers les autres, l'effet de la vie active est la paix et la concorde, selon cette parole, *Is.*, XXXII, 17 : « L'ouvrage de la justice est la paix ; » d'où la septième beatitude : « Heureux les pacifiques. »

Je réponds aux arguments : 1° Pour la raison que nous avons donnée tout à l'heure, les actes des dons relatifs à la vie active sont exprimés dans les mérites des béatitudes; mais les actes des dons qui appartiennent à la vie contemplative figurent parmi les récompenses. Car la vision béa-

---

titiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum : unde quarta beatitudo ponitur : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam. » Circa spontanea verò dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, putà amicis aut aliis nobis conjunctis, quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solùm necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat; unde dicitur *Lucæ*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos, aut fratres tuos, etc., sed voca pauperes et debiles, etc., » quod propriè est misereri : et ideo quinta beatitudo ponitur : « Beati misericordes. »

Ea verò quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus. Et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia; ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ quantum ad virtutes et dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur : unde sexta beatitudo ponitur : « Beati mundo corde. » Quantum verò ad virtutes et dona quibus homo perficiunt in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundùm illud *Isa.*, XXX : « Opus justitiæ pax; » et ideo septima beatitudo ponitur : « Beati pacifici. »

Ad primum ergo dicendum, quòd actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in præmiis, ratione jam dictâ. Videre enim Deum respondet dono intellectûs, et con-

tifique répond au don de l'intelligence, et la ressemblance avec Dieu par la filiation adoptive se rapporte au don de la sagesse.

2° Comme le remarque le Philosophe, on ne recherche pas dans les choses de la vie active la connoissance pour elle-même, mais pour l'action. Et comme la béatitude implique l'idée de terme, de fin, on ne range pas au nombre des béatitudes les actes que les dons dirigeants produisent eux-mêmes, mais plutôt les actes qui s'accomplissent sous leur direction : ainsi les actes du conseil et de la science qui figurent parmi les béatitudes, ce n'est pas la délibération et le jugement, mais les pleurs et la miséricorde.

3° On peut considérer deux choses dans l'attribution des béatitudes aux dons divins : l'objet et le motif. Sous le premier rapport, quand on envisage l'objet, on attribue les cinq premières béatitudes à deux dons dirigeants, à la science et au conseil; puis à différents dons exécutifs, comme il suit. On rapporte la soif et la faim de la justice, comme aussi la miséricorde, à la piété, qui perfectionne l'homme dans ses rapports avec les autres hommes; on fait correspondre la douceur à la force, car ce don a pour objet les passions de l'irascible et saint Ambroise dit, *In Lucam*, V : « C'est la force qui dompte la colère et réprime l'indignation; » enfin on regarde la pauvreté et les pleurs comme appartenant à la crainte, qui éloigne l'homme des plaisirs et des cupidités du monde. Sous le second point de vue, quand on fixe les yeux sur le motif, on fait différemment, à quelques égards, l'attribution des béatitudes. Le principal motif qui porte à la douceur, c'est le respect de Dieu, qui appartient à la piété; la source la plus abondante des larmes, c'est la science, qui nous révèle notre profonde misère et la corruption du siècle; d'où le Sage dit, *Eccl.*, I, 18 : « Qui ajoute à sa science, ajoute à sa

---

formari Deo quadam filiatione adoptivâ pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 2). Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt (sicut consiliari est actus consilii et judicare est actus scientiæ), sed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus diriguntur, sicut scientiæ lugere et consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quòd in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiæ : et secundùm hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur, ita scilicet quòd esuries et sitis justitiæ et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem, dicit enim Ambrosius *Super Lucam* (ut sup. lib. 5), quòd « fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere, » est enim fortitudo circa passiones irascibilis; paupertas verò et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit à cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum : et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere. Præcipuè enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipuè scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, et rerum mundanarum, secundùm illud *Eccli.*, I : « Qui addit scientiam, addit et dolorem; » ad esuriendum autem justitiæ opera præcipuè movet animi fortitudo; ad mi-

douleur (1) ; » ce qui avant tout fait naître la soif des œuvres de justice, c'est la force d'ame; et le conseil de Dieu, plus que toute autre chose, nourrit dans les cœurs la miséricorde, selon ce qui est écrit, *Daniel*, IV, 24 : « Que mon conseil vous plaise, ô roi : rachetez vos péchés par l'aumône, et vos iniquités par les œuvres de miséricorde envers les pauvres. » Saint Augustin suit ce mode d'attribution dans l'endroit indiqué, *De serm. Dom. in monte*, I, 4 (2).

4° Toutes les autres béatitudes enseignées par la parole divine doivent être ramenées dans toutes leurs parties, soit pour les mérites, soit pour les récompenses, à celles que nous venons d'expliquer; car elles rentrent toutes nécessairement, d'une manière ou d'une autre, dans la vie active ou dans la vie contemplative. Ainsi cette bénédiction, pour employer le terme de saint Ambroise : « Heureux l'homme qui est corrigé par Dieu, » revient à la béatitude des larmes; cette autre : « Heureux l'homme qui ne s'est point laissé aller au conseil des méchants, » se résume dans la pureté du cœur; cette autre encore : « Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse, » appartient à la récompense de la septième béatitude. Il faut en dire autant de tous les passages semblables, qu'on pourroit citer.

5° La huitième béatitude est la preuve et la manifestation des précédentes. Quand l'homme est affermi dans la pauvreté en esprit, dans la douceur et dans les autres bénédictions évangéliques, alors, mais seulement alors il peut endurer toutes les persécutions sans s'écarter des biens qu'elles lui promettent. La huitième béatitude est donc renfermée dans les sept autres.

(1) La Vulgate porte : « Addit et laborem. » Les anciennes versions et le texte hébreux disent, comme saint Thomas : « Addit et dolorem. » La première version présente un sens presque trivial; la seconde exprime une vérité profonde.

(2) Notre saint auteur parle, dans ces attributions, des cinq premières béatitudes : pourquoi ne dit-il rien des deux dernières? Parce que les actes de celles-là sont énoncés comme des mérites, et les actes de celles-ci comme des récompenses; parce que l'intelligence et la sagesse ne produisent pas la vision béatifique et la filiation divine comme la crainte, la science, la force, la piété et le conseil produisent la pauvreté de cœur, les larmes, la douceur, la soif de la justice et la miséricorde.

---

serendum verò præcipuè movet consilium Dei; secundùm illud *Daniel.*, IV : « Consilium meum Regi placeat : peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum. » Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. *De sermone Domini in monte*.

Ad quartum dicendum, quòd necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci, vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia, quia necesse est quòd omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur : « Beatus vir qui corripitur à Domino, » pertinet ad beatitudinem luctûs; quòd verò dicitur : « Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, » pertinet ad munditiam cordis; quod verò dicitur : « Beatus vir qui invenit sapientiam, » pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum, quòd octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quòd aliquis est confirmatus in paupertate spiritûs et mititate, et aliis sequentibus, provenit quòd ab his bonis propter nullam persecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

6° C'est à la foule que le Seigneur adressa le discours rapporté par saint Luc; il se mit à sa portée. Le peuple juif ne connoissoit que la béatitude voluptueuse, temporelle et terrestre. Cette fausse béatitude renferme quatre choses auxquelles le divin Sauveur oppose quatre béatitudes véritables. La première de ces choses est l'abondance des biens extérieurs : le Rédempteur l'exclut en disant : « Heureux, vous qui êtes pauvres. » La deuxième comprend les jouissances de la table et les autres commodités du corps : le Messie la rejette par cette parole : « Heureux vous qui avez faim. » La troisième consiste dans les plaisirs qui charment le cœur : le Fils de Dieu la repousse par cet oracle : « Heureux, vous qui pleurez maintenant. » Enfin la quatrième se rapporte à l'amitié, à l'estime, à la faveur du monde : le Docteur éternel la proscrit dans cette bénédiction : « Vous serez heureux lorsque les hommes vous haïront. » Au reste, comme le remarque saint Ambroise, *ubi supra*, « la pauvreté se rapporte à la tempérance, qui repousse les attraits des biens périssables; la faim revient à la justice, car qui a faim a la compassion, qui a la compassion donne; les pleurs appartiennent à la prudence, parce qu'elle connoît et déplore le mal; enfin supporter la haine des hommes est le propre de la force. »

On trouvera aussi quelques explications là-dessus, *Sentent.*, III, distinct. XXXIV, quest. I, art. 4.

ARTICLE IV.

Les récompenses des béatitudes sont-elles convenablement énumérées dans saint Matthieu?

Il paroît que les récompenses des béatitudes ne sont pas convenablement énumérées dans saint Matthieu. 1° Le royaume des cieux, formant la vie éternelle, renferme tous les biens. Donc l'Evangéliste ne devoit point ajouter d'autres récompenses après la promesse du royaume des cieux.

Ad sextum dicendum, quòd Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas; unde beatitudines enumerantur ab eo secundùm capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum : quod excludit per hoc quod dicit . « Beati pauperes. » Secundum est, quòd sit bene homini quantum ad corpus in cibis et potibus, et aliis hujusmodi : et hoc excludit per secundum quod ponit : « Beati qui esuritis. » Tertium est, quòd sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem : et hoc excludit tertio dicens : « Beati qui nunc fletis. » Quartum est exterior hominum favor : et hoc excludit quarto, dicens : « Beati eritis cùm vos oderint homines. » Et sicut Ambrosius dicit (ubi supra) : « Paupertas pertinet ad temperantiam, qua illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem. »

De his etiam in III. *Sentent.*, distinct. XXXIV, quæst. 1, art. 4.

ARTICULUS IV.

Utrùm præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur : in regno enim cœlorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur : posito ergo regno cœlorum non oportuit alia præmia ponere.

2° Le même royaume des cieux paroît comme récompense dans la première et dans la huitième béatitude. Donc il devroit pareillement figurer dans toutes les béatitudes.

3° Les béatitudes suivent une progression ascendante, comme le remarque saint Augustin. Or les récompenses suivent, au contraire, une marche descendante; car la possession de la terre est moins que la possession du royaume des cieux. Donc les récompenses des béatitudes sont mal énumérées.

Mais le divin Maître a lui-même énuméré les récompenses des béatitudes.

(Conclusion. — Puisque les récompenses des béatitudes répondent aux mérites, elles sont convenablement énumérées dans l'Evangile.)

Les récompenses des béatitudes divines sont parfaitement énumérées par l'Auteur inspiré; elles correspondent aux trois sortes de félicités que nous avons assignées dans le dernier article. Les trois premières béatitudes ont pour objet d'arracher l'ame aux choses qui forment la félicité voluptueuse, de lui faire chercher le bonheur où il se trouve, en Dieu, non dans les biens périssables du siècle, et leurs récompenses se rapportent aux jouissances que les cœurs séduits poursuivent dans la félicité terrestre. Les hommes cherchent dans les choses d'ici-bas, dans les richesses et dans les honneurs, l'abondance et la distinction : le royaume des cieux donne ces deux choses, car il entoure de biens et de gloire; voilà pourquoi Jésus le promet aux pauvres en esprit. Ensuite les hommes méchants, colères, vindicatifs, violents, cherchent la sécurité dans les querelles, dans les luttes, dans les guerres, dans la destruction de leurs ennemis : le Christ promet à ceux qui sont doux de cœur la possession sûre et tranquille de la terre des vivants, emblème qui désigne la

---

2. Præterea, regnum cœlorum ponitur pro præmio, et in prima beatitudine, et in octava : Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (*De serm. Dom.*, ubi suprà). In præmiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terræ est minus quàm regnum cœlorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed contra est authoritas ipsius Domini, præmia hujusmodi proponentis.

(Conclusio. — Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, Evangelista convenientiam ad merita quibus præmia tribuuntur, observavit, beatitudinum præmia convenientissimè expressa esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd præmia ista convenientissimè assignantur, consideratâ conditione beatitudinum secundùm tres beatitudines supra assignatas (art. 3). Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundùm ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus (scilicet divitiis et honoribus) excellentiam quamdam et abundantiam; quorum utrumque importat « regnum cœlorum, » per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo : et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo : unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum.

stabilité des biens éternels. Enfin les hommes cherchent, dans les jouissances et dans les plaisirs du monde, des consolations contre les maux de la vie présente : le Seigneur promet les consolations de la vie bienheureuse à ceux qui pleurent.

Les deux béatitudes qui viennent ensuite, la quatrième et la cinquième rentrent dans la félicité active; elles appartiennent aux œuvres produites par les vertus qui dirigent l'homme dans ses rapports avec les autres hommes, et leurs récompenses sont réservées à la fuite des choses qui écartent de ces œuvres. Les hommes s'éloignent des œuvres de justice, négligeant de rendre aux autres ce qu'ils leur doivent ou ravissant ce qui leur appartient, pour se rassasier de biens temporels : le Sauveur promet le rassasiement à ceux qui ont faim de la justice. Ensuite les hommes s'éloignent des œuvres de miséricorde pour ne point partager les infortunes d'autrui : le Rédempteur promet aux miséricordieux le pardon qui les délivrera de tous les maux.

Enfin les deux dernières béatitudes, la sixième et la septième appartiennent à la félicité contemplative, et leurs récompenses correspondent aux dispositions qu'elles énoncent comme mérites. La pureté de l'œil dispose à voir les choses clairement : le divin Maître promet la vision divine à ceux qui ont le cœur pur. De plus celui qui vit en paix soit avec lui-même, soit avec les autres, se montre l'imitateur du Père céleste qui est le Dieu de la concorde et de la paix (1) : le Docteur éternel promet aux pacifiques la gloire de la filiation divine, qui est l'union parfaite avec Dieu par la sagesse consommée.

(1) *Rom.*, XV, 33 : « Que le Dieu de paix soit avec vous tous. » *Ibid.*, XVI, 20 : « Que le Dieu de paix broie Satan sous vos pieds! » I. *Cor.*, XIV, 33 : « Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix. » II. *Cor.*, XIII, 11 : « Frère, tenez-vous en joie, soyez parfaits, consolez-vous, n'ayez qu'un sentiment, conservez la paix; et le Dieu de paix et de dilection sera avec vous. » *Philipp.*, IV, 9 : « Ce que vous avez appris, et reçu, et entendu de moi, et vu en moi, faites-le; et le Dieu de paix sera avec vous. » I. *Thess.*, V, 23 : « Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même en toutes choses. » *Hébr.*, XIII, 20-21 : « Que le Dieu de paix... vous dispose à tout bien, afin que vous fassiez sa volonté; » etc.

Quærunt item homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores : et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ verò duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatam amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potiùs aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur : et ideo Dominus esurientibus justitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis : et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ verò duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem : et ideo secundùm convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clarè videndum : unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere verò pacem, vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, quia est Deus unitatis et pacis : et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarque saint Chrysostôme, toutes les récompenses que nous venons de passer en revue sont réellement une seule et même chose, la béatitude éternelle ; mais comme l'esprit humain ne peut la comprendre, le Fils de Dieu la décrit, en observant la proportion des mérites rémunérés, sous l'emblème de différents biens que nous connoissons.

2° Puisque la huitième béatitude est comme la confirmation de toutes les béatitudes, elle mérite les récompenses de toutes les béatitudes; et quand le divin Maître lui attribue celle de la première, il veut nous faire comprendre qu'elle les renferme toutes. On peut dire aussi, avec saint Ambroise, que les pauvres en esprit posséderont le royaume des cieux dans la gloire qui entourera leur ame, et ceux qui souffrent la persécution dans l'éclat qui fera resplendir leur corps de lumière.

3° Les récompenses des béatitudes s'ajoutent les unes aux autres par addition. En effet, posséder la terre dans le céleste royaume, c'est plus que de l'avoir purement et simplement ; car nous avons certaines choses que nous ne possédons pas pleinement, irrévocablement. Ensuite être consolé dans le royaume éternel, c'est plus que de l'avoir et de le posséder; car nous avons et possédons souvent les choses avec douleur. Après cela être rassasié, c'est plus que d'être consolé; car le rassasiement emporte l'abondance des consolations. Puis la miséricorde est plus que le rassasiement ; car elle donne au-delà des mérites et plus qu'on ne pouvoit espérer. Semblablement voir Dieu, c'est plus que d'en obtenir miséricorde; car celui qui est admis dans les appartements privés, en présence du souverain, obtient une plus grande faveur que celui qui dîne à la cour. Enfin la plus haute dignité dans les palais des maîtres de la terre, c'est d'être le fils du roi.

Nous avons aussi traité cette matière à l'endroit indiqué dans l'article précédent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit, omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit; et ideo oportuit quòd per diversa bona nobis nota describeretur observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui. Vel secundùm Ambrosium pauperibus spiritu repromittitur regnum cœlorum, quantum ad gloriam animæ; sed passis persecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam præmia secundùm additionem se habent ad invicem Nam plus est possidere terram regni cœlorum, quàm simpliciter habere; multa enim habemus, quæ non firmiter et pacificè possidemus. Plus est etiam consolari in regno quàm habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari quàm simpliciter consolari, nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia verò excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quàm meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre, sicut major est qui in curia regis non solùm prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

De his etiam ubi suprà.

QUESTION LXX.

Des fruits du Saint-Esprit.

Pour finir ce que nous avions à dire sur les principes des actes bons, il ne nous reste plus qu'à parler des fruits du Saint-Esprit.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Les fruits du Saint-Esprit sont-ils des actes ? 2° Diffèrent-ils des béatitudes ? 3° Sont-ils convenablement énumérés par saint Paul ? 4° Sont-ils contraires aux œuvres de la chair ?

ARTICLE I.

Les fruits du Saint-Esprit sont-ils des actes ?

Il paroît que les fruits du Saint-Esprit, tels que les énumère saint Paul, *Gal.*, V, ne sont pas des actes. 1° On ne doit point appeler *fruits* les choses qui produisent elles-mêmes des fruits ; car, autrement, on s'engageroit dans une progression sans terme. Or les actes humains produisent des fruits, puisqu'il est écrit, *Sag.*, III, 15 : « Le fruit des bons travaux est glorieux ; » et *Jean*, IV, 36 : « Celui qui moissonne reçoit sa récompense, et recueille les fruits pour la vie éternelle. » Donc on ne doit point appeler *fruits* les actes humains (1).

(1) Nous devons rapporter les paroles de saint Paul, *Galat.*, V, 16-23 : « Marchez selon l'Esprit, et n'accomplissez point les désirs de la chair. Car la chair convoite contre l'Esprit, et l'Esprit contre la chair : ils sont opposés l'un à l'autre, de sorte que vous ne faites point tout ce que vous voulez. Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la loi. Or il est aisé de connoître les œuvres de la chair, qui sont : la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure, le culte des idoles, les vénéfices, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les colères, les rixes, les dissensions, les hérésies, les envies, les homicides, l'ivrognerie, les débauches de table, et autres choses pareilles. Je vous l'ai dit et vous le redis, ceux qui font ces choses n'obtiendront pas le royaume de Dieu. Mais les fruits de l'Esprit sont : la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la mansuétude, la foi, la modestie, la continence, la chasteté. » Telles sont les paroles que va expliquer notre saint auteur.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fructibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm fructus Spiritus sancti sint actus. 2° Utrùm differant à beatitudinibus. 3° De eorum numero. 4° De oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I.

Utrùm fructus Spiritus sancti (quos Apostolus nominat ad Galat., V,) *sint actus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat, *ad Galat.*, V, non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus (sic enim in infinitum iretur). Sed actuum nostrorum est aliquis fructus ; dicitur enim *Sap.*, III : « Bonorum laborum gloriosus est fructus ; » et *Joan.*, IV : « Qui metit, mercedem recipit, et fructum congregat in vitam æternam. » Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2° Saint Augustin dit, *De Trin.*, X, 10 : « Nous jouissons des connoissances dans lesquelles la volonté se repose avec délectation. » Or la volonté ne doit point se reposer, se délecter dans nos actes pour eux-mêmes. Donc nos actes ne doivent pas être appelés des *fruits* (1).

3° L'Apôtre compte parmi les fruits de l'Esprit saint plusieurs vertus, comme la foi, la charité, la mansuétude, la chasteté. Or, nous le savons, les vertus ne sont pas des actes, mais des habitudes. Donc les fruits du Saint-Esprit ne sont pas des actes.

Mais l'Evangile dit, *Matth.*, XII, 33 : « L'arbre se connoît par son fruit ; » c'est-à-dire, suivant les saints interprètes, l'homme se connoît par ses œuvres (2). Donc les actes de l'homme peuvent s'appeler des fruits.

(Conclusion. — Les actes humains peuvent s'appeler les fruits du Saint-Esprit quand ils procèdent, non de la raison, mais d'un principe supérieur, de la vertu divine.)

On a transporté le mot *fruit* du monde corporel dans le monde spirituel. Qu'est-ce que le fruit dans le monde corporel ? C'est une chose produite par une plante, parvenue à sa perfection complète et renfermant une certaine suavité ; on peut l'envisager sous deux points de vue : dans ses rapports avec l'arbre qui le produit, puis relativement à l'homme qui le cueille et le possède. D'après cela, on donne au mot *fruit*, dans les choses spirituelles, deux significations : d'abord on dit « les fruits de l'homme » pour désigner ce qu'il produit comme l'arbre ; puis on décline les mêmes mots pour indiquer ce qu'il recueille, ce qu'il amasse, ce qu'il acquiert par ses labeurs. Cependant on n'appelle pas *fruit* tout ce qu'ob-

(1) On se délecte dans les fruits ; car ils renferment des saveurs délectables, comme nous le dira bientôt saint Thomas. Or nous ne devons pas nous délecter dans nos actes. Donc les actes ne sont pas des fruits.

(2) Ainsi saint Jérôme, sur ce passage ; saint Chrysostôme, *Homil.*, XLIII ; saint Augustin, *Serm.* XII, *De verbis Domini ;* ainsi tous les Pères.

---

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 10), « fruimur cognitis in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit. » Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri *fructus* dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut suprà dictum est (qu. 55, art. 1). Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XII : « Ex fructibus arbor cognoscitur, » id est, « ex operibus suis homo, » ut ibi exponitur à sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur *fructus*.

(Conclusio. — Actus humani dici possunt *Spiritus sancti fructus*, in quantum ab homine (non quidem secundùm facultatem suæ rationis, sed secundùm altiorem vim, quæ Spiritus sancti virtus est), procedunt.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *fructûs* à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cùm ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundùm hoc igitur nomen *fructûs* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus : uno modo, ut dicatur *fructus hominis* quasi arboris, id quod ab eo producitur ; alio modo, ut dicatur *fructus hominis* id quod homo adipiscitur. Non autem

tient et possède l'homme, mais seulement ce qui renferme l'idée de terme et présente des délices, des douceurs : ainsi l'on ne désigne pas sous le mot *fruit* l'arbre et le champ dont il jouit, mais les choses qu'il en espère comme but de ses désirs, qu'il veut en retirer en dernier lieu. Dans ce sens, on appelle « fruits de l'homme » la dernière fin dont il doit jouir. Mais quand on emploie notre vocable pour exprimer ce que l'homme produit, l'expression « fruits de l'homme » désigne les actes humains. L'opération constitue l'acte second de l'agent, puis elle renferme des délices quand elle est conforme à la nature. Lors donc que les actes de l'homme procèdent de ses facultés intellectuelles, on les appelle *fruits de la raison ;* mais quand ils dérivent d'un principe plus élevé, d'une vertu surnaturelle, on les nomme *fruits du Saint-Esprit ;* car ils proviennent alors d'une semence divine, conformément à cette parole, I. *Jean,* III, 9 : « Quiconque est né de Dieu ne fait point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui. »

Je réponds aux arguments : 1° Puisque le fruit renferme l'idée de terme, rien n'empêche qu'un fruit ne produise un autre fruit, comme une fin conduit à une autre fin. Lors donc qu'on envisage les œuvres de l'homme comme les effets de l'Esprit saint agissant dans nos ames, elles se présentent sous la nature de fruits ; quand on les considère dans leurs rapports avec la vie éternelle, elles s'offrent aux regards sous la forme de fleurs, d'après cette parole, *Eccli.*, XXIV, 23 : « J'ai fructifié comme une vigne d'agréable odeur, et mes fleurs produisent des fruits de gloire et d'honnêteté (1). »

2° La proposition : « La volonté se délecte dans telle ou telle chose pour cette chose, » offre deux significations. D'abord le mot *pour* peut indiquer

(1) Raban-Maur dit sur ce passage : « L'honneur et les charmes de la vertu produisent des fleurs toujours plus belles et des fruits toujours plus délicieux. » Au lieu de « flores honoris et honestatis, » le grec porte « δόξης καὶ πλούτου, » fruits de gloire et de richesses ; d'où nos traductions françoises disent « des fruits de gloire et d'abondance. » Au reste, la Vulgate dit souvent *honestas* pour *divitiæ*, et réciproquement.

---

omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructûs, sed id quod est ultimum, delectationem habens : habet enim homo agrum et arborem, quæ *fructus* non dicuntur, sed solùm id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundùm hoc *fructus hominis* dicitur ultimus hominis finis quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani *fructus* dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundùm facultatem suæ rationis, sic dicitur esse *fructus rationis;* si verò procedat ab homine secundùm altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis *fructus Spiritus sancti* quasi cujusdam divini seminis; dicitur enim I. *Joan.*, III : « Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructûs esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra in quantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructûs; sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum : unde dicitur *Eccli.*, XXIV : « Flores mei fructus honoris et honestatis. »

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur

la cause finale : en ce sens, on se délecte dans la fin dernière. Ensuite la même particule *pour* peut marquer la fin formelle : de cette manière, on se délecte dans tout ce qui est agréable par sa forme : ainsi le malade se délecte dans la santé pour elle-même, comme dans la fin ; il se délecte dans le remède doux à prendre, non comme dans la fin, mais comme dans une chose qui renferme un goût agréable ; il ne se délecte pas dans le remède amer pour lui-même, mais pour une autre chose. D'après cela, l'homme doit se délecter en Dieu pour lui-même, comme pour la fin dernière ; puis il doit se délecter dans les actes vertueux, non pour la fin, mais pour l'honnêteté que renferment les délices de la vertu. Voilà ce qui fait dire à saint Ambroise, *De paradiso,* XIII : « Les actes de vertu s'appellent *fruits,* parce qu'ils remplissent l'ame d'une délectation pure et sainte. »

3° On prend souvent les noms des vertus pour leurs actes : ainsi saint Augustin dit, *in Joan.*, XL : « La foi est la croyance de ce qu'on ne voit pas ; » et *Serm.* XXVIII : « La charité est le mouvement de l'ame qui aime Dieu et le prochain. » Or c'est de cette manière que l'Apôtre emploie les noms des vertus dans l'énumération des dons du Saint-Esprit.

Le même sujet est traité *in Epist. ad Gal.*, V, 9, 1 et 2.

ARTICLE II.

Les fruits du Saint-Esprit diffèrent-ils des béatitudes?

Il paroît que les fruits du Saint-Esprit ne diffèrent pas des béatitudes. 1° On attribue les béatitudes aux dons divins, comme nous l'avons vu dans la dernière question. Or les dons divins perfectionnent l'homme en tant qu'il est mû par le Saint-Esprit. Donc les béatitudes ne sont autre chose que les fruits de l'Esprit sanctificateur.

---

voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundùm quòd *ly propter* dicit causam finalem ; et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo secundùm quòd designat causam formalem ; et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundùm suam formam, sicut patet quòd infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine ; in medicina autem suavi non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem ; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solùm propter aliud. Sic igitur dicendum est quòd in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem ; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continet delectabile in virtuosis. Unde Ambrosius dicit quòd « opera virtutum dicuntur *fructus,* quia suos possessores sanctâ et sincerâ delectatione reficiunt. »

Ad tertium dicendum, quòd nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum ; sicut Augustinus dicit quòd « fides est credere quod non vides ; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum. » Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

De his etiam in *Epist. ad Galat.*, cap. V, lect. 9, col. 1 et 2.

ARTICULUS II.

Utrùm fructus à beatitudinibus differant.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fructus à beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut suprà dictum est (qu. 69, art. 3). Sed dona perficiunt hominem, secundùm quòd movetur à Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2° Comme les fruits de la vie éternelle sont à la béatitude future, que donne la possession du ciel, ainsi les fruits de cette vie passagère sont à la béatitude présente, qui fait naître l'espérance du céleste royaume. Or les fruits de la vie éternelle sont la béatitude future elle-même. Donc les fruits de cette vie périssable sont les béatitudes.

3° Le fruit renferme l'idée de terme et celle du délectable. Or ces deux idées constituent la béatitude, comme nous l'avons vu précédemment. Donc le fruit et la béatitude présentent la même nature; donc on ne doit pas les distinguer.

Mais quand deux choses ont des espèces et des parties différentes, elles diffèrent l'une de l'autre. Or les fruits et les béatitudes ont des parties différentes; il suffit de les compter pour s'en convaincre (1). Donc les fruits diffèrent des béatitudes.

(Conclusion. — Puisque fruit du Saint-Esprit dit seulement acte vertueux et délectable, tandis que béatitude dit en outre acte parfait et excellent, les béatitudes diffèrent des fruits.)

L'idée de béatitude renferme plus de choses que l'idée de fruit; car fruit dit seulement dernier terme et délectable, mais béatitude dit en outre parfait et excellent. De là toutes les béatitudes sont des fruits, mais tous les fruits ne sont pas des béatitudes. C'est qu'on appelle *fruit* toutes les œuvres que la vertu produit et dans lesquelles l'homme se délecte; mais on appelle *béatitude* seulement les œuvres parfaites, que l'on attribue aux dons plutôt qu'aux vertus (2).

Je réponds aux arguments : 1° L'objection prouve bien que toutes les

(1) Comptons donc. La pauvreté en esprit, la douceur, les larmes, la faim de la justice, la miséricorde, la pureté de cœur, la paix et la persécution : voilà huit béatitudes. D'un autre côté, la charité, la joie, la paix, la patience, la longanimité, la bonté, la bienfaisance, la douceur, la bonne foi, la modestie, la continence et la chasteté : voilà douze béatitudes. Les béatitudes ne peuvent donc être la même chose que les fruits.

(2) On attribue aux dons les huit béatitudes énumérées par saint Matthieu, mais on dérive

---

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est *rei*, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est *spei*. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructûs est quòd sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 1 et 4). Ergo eadem ratio est fructûs et beatitudinis; ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra : quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

(Conclusio.— Quoniam omnia virtuosa opera in quibus homo delectatur, *fructus* dici possunt, non autem *beatitudines*, nisi perfecta excellentiaque fuerint, fructus à beatitudinibus differre manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd plus requiritur ad rationem beatitudinis quàm ad rationem fructûs; nam ad rationem fructûs sufficit quòd sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis; sed ad rationem beatitudinis ulteriùs requiritur quòd sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici *fructus*, sed non convertitur. Sunt enim *fructus* quæcunque virtuosa opera, in quibus homo delectatur; sed *beatitudines* dicuntur solùm perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quàm virtutibus, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd beatitudines sint fructus, non

béatitudes sont des fruits, mais elle ne prouve pas que tous les fruits sont des béatitudes.

2° Les fruits de la vie éternelle sont purement et simplement dernier terme et parfaits, ils ne peuvent donc se distinguer de la béatitude future; mais les fruits de cette vie passagère ne sont point absolument dernier terme et parfaits, ils se distinguent donc des béatitudes.

3° L'idée de béatitude implique, comme nous l'avons dit, quelque chose de plus que l'idée de fruit.

On peut voir aussi ce qui est dit, *in Gal.*, VI, lect. IX, col. 3.

ARTICLE III.

Les fruits du Saint-Esprit sont-ils convenablement énumérés par saint Paul?

Il paroît que les fruits du Saint-Esprit ne sont pas convenablement énumérés par saint Paul, qui en compte douze, *Gal.*, V. 1° Le même Apôtre nous fait entendre, dans un autre endroit, qu'il n'y a qu'un fruit; il dit, *Rom.*, VI, 22 : « Affranchis du péché et devenus esclaves de Dieu, vous recueillez votre fruit en sanctification ; » et le prophète, *Is.*, XXVII, 9 : « Le fruit (de ses maux) sera l'expiation de son péché. »

2° Les fruits du Saint-Esprit sortent, comme nous l'avons vu, d'une semence spirituelle. Or le Seigneur nous apprend, *Matth.*, XIII, 3 et suiv., que la semence spirituelle, jetée dans une bonne terre, porte trois fruits : « le centième, le soixantième et le trentième (1). » Donc on ne doit pas compter douze fruits du Saint-Esprit.

3° Le fruit renferme l'idée de terme et celle du délectable. Or ces

des vertus cardinales les quatre qui sont rapportées par saint Luc : voilà ce que nous avons vu dans la dernière question, principalement dans le premier article.

(1) Le divin Maître dit, dans la parabole du semeur, que les grains tombèrent, les uns le

---

autem quòd omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quòd fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus, et ideo in nullo distinguitur à beatitudine æterna futura; fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti, et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quòd aliquid amplius est de ratione beatitudinis quàm de ratione fructûs, ut dictum est.

De his etiam *ad Galat.*, VI, lect. 9, col. 3.

ARTICULUS III.

Utrùm fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Apostolus inconvenienter enumeret, *ad Galat.*, V, duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantùm unum fructum præsentis vitæ, secundùm illud *Rom.*, VI : « Habetis fructum vestrum in sanctificatione ; » et *Isai.*, XXVII, dicitur : « Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum. » Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est, qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (art. 1). Sed Dominus, *Matth.*, XIII, ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum*, *sexagesimum* et *trigesimum*. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quòd sit *ultimum* et *delectabile*. Sed ratio ista non

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 5; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 12; et *ad Galat.*, V, lect. 6.

deux idées ne se trouvent pas dans toutes les choses que l'Apôtre met au nombre des fruits; car la patience et la longanimité n'éveillent pas l'idée du délectable, vu qu'elles se trouvent dans les choses affligeantes; puis la foi se rapporte plutôt à la notion de première base qu'à celle de dernier terme. Donc l'énumération de saint Paul compte plus de fruits qu'il n'y en a.

4° Mais il paroît, d'un autre côté, que la même énumération ne renferme pas tous les fruits. Comme nous l'avons vu dans le dernier article, toutes les béatitudes sont des fruits. Or l'énumération qu'on nous propose ne renferme pas toutes les béatitudes; car elle ne contient rien qui corresponde à la sagesse, non plus qu'à d'autres vertus. Donc cette énumération est insuffisante.

(Conclusion. — Puisque les douze fruits posés par saint Paul répondent aux vertus que l'Esprit saint met dans nos ames, ils sont convenablement énumérés.)

L'énumération de l'Apôtre répond à toutes les exigences; elle comprend douze fruits, dont on peut voir la figure dans ce texte, *Apocal.*, XXII, 2 : « Des deux côtés du fleuve, l'arbre de vie portant douze fruits (1). » Puisqu'on appelle *fruit* ce qui sort d'un principe comme de sa semence ou de sa racine, il faut distinguer les fruits divins d'après les diverses vertus que l'Esprit saint met dans les cœurs. Ces vertus produisent trois effets dans l'homme; elle l'ordonne, d'abord en lui-même, ensuite à

long du chemin, les autres sur un terrain pierreux, d'autres parmi les épines; puis il continue, *ubi supra*, 8 : « D'autres tombèrent dans une bonne terre et produisirent des fruits, les uns cent, les autres soixante, les autres trente. »

(1) Après avoir décrit la cité sainte, la céleste Jérusalem, le prophète de la nouvelle alliance dit que l'ange lui montra « le fleuve d'eau vive, brillant comme le cristal, sortant du trône de Dieu et de l'Agneau; » puis il continue, *ubi supra* : « Au milieu de la place (de la ville) et des deux côtés du fleuve, l'arbre de vie portant douze fruits, et chaque mois donnant son fruit, et les feuilles de l'arbre sont pour la guérison des nations. » Plusieurs interprètes, André de Césarée, Primasius, Bède, Haymon, appliquent aux apôtres les douze fruits de l'arbre de vie, et saint Thomas dit seulement qu'on peut y voir la figure des douze fruits du Saint-Esprit. Au reste, il ne parle point de cette interprétation dans son commentaire sur l'*Epître aux Galates*.

---

invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis : patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superfluè igitur hujusmodi fructus enumerantur.

Sed contra : videtur quòd insufficienter et diminutè enumerentur. Dictum est enim (art. 2) quòd omnes beatitudines *fructus* dici possunt. Sed non omnes hìc enumerantur; nihil enim hìc ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quòd insufficienter enumerentur fructus.

(Conclusio. — Convenienti quodam numero duodecim Spiritus sancti fructus, secundùm diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt, *Galat.*, V.)

Respondeo dicendum, quòd numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur *Apoc.*, ult. : « Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim. » Quia verò fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundùm diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundùm hoc, ut in primo mens ho-

l'égard des êtres qui l'environnent, puis relativement aux choses qui sont au-dessous de lui.

L'homme est bien ordonné en lui-même, quand il est constitué dans ses véritables rapports à l'égard du bien et du mal. Le premier rapport de l'homme avec le bien est établi par l'amour, qui est la première affection de l'ame et la racine de toutes les autres, comme nous l'avons dit en son lieu. Voilà pourquoi la charité figure en tête des fruits spirituels; la charité dans laquelle l'Esprit adorable nous est principalement donné comme dans sa similitude, puisqu'il est amour lui-même; d'où saint Paul dit, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné. » Mais l'amour enfante nécessairement la joie, car le cœur aimant se réjouit dans l'union de l'objet aimé; puis la charité a toujours présent le Dieu qu'elle aime, selon cette parole, I *Jean.*, IV, 16 : « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui. » En conséquence le deuxième fruit spirituel, celui qui suit la charité, c'est la joie. A son tour, la joie parfaite produit un bien précieux, qui en renferme deux. Avant toute chose, elle bannit la crainte des troubles extérieurs. Cet homme-là ne jouit pas complètement, qui craint d'être troublé dans son bonheur; et quand l'ame s'est fixée, concentrée, pour ainsi dire abîmée dans l'objet de son affection, les choses du dehors ne peuvent plus la frapper douloureusement, car elle les compte pour rien : « Ceux qui aiment votre loi, disoit David au Seigneur, *Ps.* CXVIII, 165, jouissent d'une grande paix, et il n'y a pas pour eux de pierre d'achoppement, » parce que nulle puissance ne peut leur ravir le bonheur de vous posséder. D'un autre côté, les délices de l'allégresse complète calment le désir et l'enchaînent dans son incontance; car le cœur n'est point parfaitement satisfait, quand il cherche de nouveaux charmes, des jouissances nouvelles. Eh bien, cette sécurité qui défie les choses extérieures de troubler son bonheur, ce calme qui

---

minis in seipsa ordinetur, secundò verò ordinetur ad ea quæ sunt juxta, tertiò verò ad ea quæ sunt infra.

Tunc autem benè mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis benè se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 1 et 2). Et ideo inter fructus Spiritus primò ponitur *charitas*, in qua specialiter Spiritus sanctus datur sicut in propria similitudine, cùm et ipse sit amor : unde dicitur *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium, omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundùm illud I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. » Unde sequela charitatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est pax quantum ad duo. Primò quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus : non enim potest perfectè gaudere de bono amato, qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfectè cor habet in uno pacatum, à nullo alio molestari potest, cùm alia quasi nihil reputet : unde dicitur in *Psalm.* CXVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum; » quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundò, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis; non enim perfectè gaudet de aliquo, cui non sufficit

fait reposer l'ame dans un objet aimé, c'est la paix. La paix donc forme, après la charité et la joie, le troisième fruit du Saint-Esprit. En outre, pour que l'homme soit constitué dans ses vrais rapports à l'égard du mal, il faut deux choses : d'abord qu'il ne se laisse point ébranler par les menaces de l'infortune, et c'est la patience qui fait naître en lui cette intrépidité; ensuite qu'il supporte sans trouble le délai du bonheur, puisque « c'est un mal que d'être privé du bien, » selon le Philosophe, et c'est la longanimité qui lui donne cette résignation et cet espoir inébranlable.

Maintenant l'homme est bien ordonné relativement aux êtres qui sont proche de lui, c'est-à-dire à l'égard du prochain, dans les circonstances et de la manière que voici. Premièrement, quand il a la volonté de faire du bien aux autres, et c'est la bonté qui met en lui ce désir. Deuxièmement, quand il exécute ses desseins de bienfaisance, et c'est la bénignité qui lui donne ce dévouement, car elle est cet amour ardent qui enflamme pour le bien de ses frères (1). Troisièmement, quand il supporte avec calme et d'un cœur égal le mal qu'on lui fait, et c'est la mansuétude qui garde cette sérénité dans son ame par la répression de la colère. Quatrièmement, quand il ne se contente pas de rejeter les projets funestes que la colère lui suggère contre le prochain, mais lorsqu'il ne lui nuit ni par ruse ni par fraude, et c'est la bonne foi qui lui fait remplir ce devoir. Que si l'on prenoit le terme employé par saint Paul, *fides*, dans le sens de croyance en Dieu, cette vertu, ordonnant l'homme par rapport à ce qui est au-dessus de lui, soumettroit son esprit et tout son être au souverain Monarque des intelligences et de toutes choses.

Enfin l'homme est ordonné relativement aux choses qui sont au-dessous de lui par trois vertus. Par la modestie dans les actes extérieurs, car

(1) Le texte latin fait entendre que *benignitas* (bénignité) vient de *bene* bien, et de *ignis* feu; ces deux mots réunis signifiant bon amour, comme qui diroit bonne ardeur, littéralement bonne ignition.

---

id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertiò ponitur *pax*. In malis autem benè se habet mens quantum ad duo : primò quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam;* secundò, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem;* nam « carere bono habet rationem mali, » ut dicitur in V. *Ethic.*

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, benè disponitur mens hominis. Primò quidem quantum ad voluntatem benefaciendi, et ad hoc pertinet *bonitas*. Secundò, quantum ad beneficentiæ executionem, et ad hoc pertinet *benignitas;* dicuntur enim *benigni*, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertiò, quantum ad hoc quòd æquanimiter tolerentur mala ab eis illata, et ad hoc pertinet *mansuetudo* quæ cohibet iras. Quartò, quantum ad hoc quòd non solùm per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum, et ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod supra se est, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, benè disponitur homo. Primò quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quæ in omnibus dictis et factis modum observat. Quantum ad interiores

elle garde la décence dans les paroles et dans les actions. Puis par la continence et par la chasteté dans les désirs intérieurs, soit qu'on voie dans la continence la disposition qui éloigne des plaisirs défendus, et dans la chasteté la vertu qui écarte des plaisirs permis; soit qu'on attribue la première à l'homme qui éprouve la concupiscence sensuelle sans la suivre, et la seconde à l'homme qui ne la suit ni ne l'éprouve.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les vertus qui expient les péchés concourent à la sanctification. Voilà pourquoi l'Ecriture désigne leur effet sous le nom de *fruit* décliné au singulier; elle exprime une idée générale qui se divise en plusieurs idées spéciales représentant autant de fruits.

2° Le centième, le soixantième et le trentième fruit n'expriment pas des espèces différentes d'actes vertueux, mais divers degrés de perfection dans une seule et même vertu; ainsi, par exemple, le trentième fruit désigne la continence dans le mariage, le soixantième la continence dans le veuvage et le centième la continence dans la virginité. Les saints docteurs expliquent encore d'une autre manière les trois degrés marqués dans la vertu par les trois fruits dont nous parlons : ils partent de ce principe que la perfection de toute chose a son commencement, son milieu et sa fin.

3° Ne point être troublé dans les choses affligeantes, cela même offre de l'agrément; et si la foi prend l'idée de base, elle revêt également celle de terme et du délectable, en ce qu'elle renferme la certitude; la Glose met sous le mot *foi* employé par saint Paul dans *l'Epître aux Galates :* « Certitude des choses invisibles. »

4° Comme le remarque saint Augustin dans son commentaire sur *l'Epître aux Galates*, l'Apôtre ne s'est pas proposé de nous faire connoître le nombre des œuvres de la chair ou des fruits du Saint-Esprit; mais il a voulu nous apprendre dans quelles choses nous devons

---

concupiscentias, per *continentiam* et *castitatem*, sive hæc duo distinguantur per hoc quòd *castitas* refrænat hominem ab illicitis, *continentia* verò à licitis; sive per hoc quòd *continens* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde *fructus* ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundùm quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quòd fructus *centesimus, sexagesimus* et *trigesimus* non diversificantur secundùm diversas species virtuosorum actuum, sed secundùm diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum trigesimum, continentia vidualis per sexagesimum, virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundùm tres gradus virtutis; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundùm principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum quod est « in tristitiis non perturbari, » rationem delectabilis habet; et fides etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundùm quòd continet certitudinem : unde Glossa exponit, « fides, id est, de invisibilibus certitudo. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit super *Epist. ad Galat.*, Apostolus non hoc ita suscepit ut doceret quot sunt vel *opera*

éviter ces œuvres et rechercher ces fruits. Rien ne l'obligeoit donc de faire entrer plus ou moins de fruits dans son énumération. Cependant on peut ramener à ceux qu'il nomme tous les actes des dons et des vertus; car toutes les vertus et tous les dons ordonnent l'homme d'après un des trois modes que nous avons expliqués plus haut : ainsi les actes de la sagesse et des dons qui établissent l'homme dans ses vrais rapports à l'égard du bien se rapportent à la charité, à la joie et à la paix. Cependant saint Paul a nommé, plutôt que d'autres, les fruits qui figurent dans *l'Epître aux Galates*, parce qu'ils concourent d'une manière particulière soit à l'augmentation des biens, soit au soulagement des maux; deux choses qui rentrent dans l'idée de fruit.

ARTICLE IV.

Les fruits du Saint-Esprit sont-ils contraires aux œuvres de la chair?

Il paroît que les fruits du Saint-Esprit ne sont pas contraires aux œuvres de la chair énumérées par saint Paul dans *l'Epître aux Galates*. 1° « Les contraires appartiennent au même genre, » selon l'axiôme. Or les œuvres de la chair ne s'appellent pas des fruits (1). Donc les fruits du Saint-Esprit ne sont pas contraires aux œuvres de la chair.

2° « Le contraire n'a qu'un seul contraire. » Or saint Paul énumère plus d'œuvres de la chair que de fruits du Saint-Esprit. Donc les fruits du Saint-Esprit ne sont pas contraires aux œuvres de la chair.

3° Les premiers fruits nommés par l'Apôtre sont la charité, la joie et la paix. Or les trois premières œuvres de la chair, la fornication, l'impu-

(1) Les contraires résident dans le même sujet, le sujet est formé par la matière, la matière constitue le genre; donc les contraires appartiennent au même genre : ainsi la maladie et la santé appartiennent au genre de la disposition, le vice et la vertu au genre de l'habitude. D'une autre part, le genre s'affirme des espèces; car on dit, par exemple : L'aigle, le lion et l'homme sont des animaux. Or on ne peut pas dire que les œuvres de la chair sont des fruits : donc elles n'appartiennent pas au même genre que les fruits, donc elles ne sont pas contraires aux fruits.

---

carnis, vel *fructus spiritûs*; sed ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa verò sectanda sint. Unde potuissent vel plures vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundùm quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundùm quòd omnes virtutes et dona necesse est quòd ordinent mentem aliquo prædictorum modorum : unde et actus sapientiæ et quorumcunque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potiùs hæc quàm alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructûs pertinere.

ARTICULUS IV.

Utrùm fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd fructus Spiritus sancti non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat. « Contraria enim sunt in eodem genere. » Sed opera carnis non dicuntur *fructus*. Ergo fructus Spiritûs eis non contrariantur.

2. Præterea, « unum uni est contrarium. » Sed plura enumerat Apostolus opera carnis, quàm fructus spiritûs. Ergo fructus spiritûs et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primò ponuntur *charitas*, et *gaudium*, et *pax*; qui-

reté et l'impudicité ne répondent point à ces trois fruits. Donc les fruits du Saint-Esprit ne sont pas contraires aux œuvres de la chair.

Mais l'Apôtre des Gentils dit à l'endroit tant de fois indiqué, *Gal.*, V, 17 : « La chair convoite contre l'Esprit, et l'Esprit contre la chair. » Donc la chair et l'esprit sont opposés l'un à l'autre (1).

(Conclusion. — Quand on envisage les fruits de l'Esprit saint et les œuvres de la chair dans leur idée générale, ces deux choses forment des contraires; mais quand on considère chaque œuvre et chaque fruit dans leur idée particulière, ils ne sont plus opposés de cette manière bien qu'on puisse encore les faire correspondre les uns aux autres.)

On peut envisager les œuvres de la chair et les œuvres du Saint-Esprit sous deux points de vue : collectivement, dans leur idée générale; puis séparément, dans leur idée particulière. Sous le premier rapport, quand on considère les fruits du Saint-Esprit et les œuvres de la chair dans leur idée générale, ces deux choses forment des contraires. En effet l'Esprit pousse l'homme vers les choses qui sont selon la raison, ou pour mieux dire au-dessus de la raison; puis la chair, l'appétit sensitif entraîne vers les choses qui sont au-dessous de l'homme. Comme donc le mouvement ascensionnel est contraire dans les choses physiques au mouvement descendant, ainsi les œuvres spirituelles sont opposées dans les actes humains aux œuvres charnelles. Sous le second point de vue, quand on les envisage dans leur idée particulière, chacun des fruits du Saint-Esprit n'est pas nécessairement contraire à chacune des œuvres de la chair. C'est que saint Paul n'a pas voulu, comme nous l'avons dit dans

(1) C'est l'Esprit divin qui lutte contre la chair : « N'attribuez point à vous-même, dit saint Augustin, *Serm.* XLIII, *De verbis Domini*, cette sainte guerre. C'est l'Esprit de Dieu qui combat en vous contre vous, ou plutôt contre ce qu'il y a en vous contre vous. Craignant que vous ne ravissiez la gloire à Dieu, l'Apôtre dit ailleurs, *Rom.*, VIII, 13 : « Si vous mortifiez par l'Esprit les actes de la chair, vous vivrez. » Quel est cet Esprit? Lisez ce qui suit immédiatement, v. 14 : « Tous ceux qui sont mûs par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. » Les actes de la chair sont donc mortifiés par l'Esprit de Dieu; c'est donc l'Esprit de Dieu qui lutte contre la chair. » Saint Jérôme donne la même interprétation.

---

bus non correspondent ea quæ primò enumerantur inter opera carnis, quæ sunt *fornicatio*, *immunditia* et *impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ibidem, quòd « caro concupiscit adversùs spiritum, et spiritus adversùs carnem. »

(Conclusio. — Secundùm communem rationem contrariantur fructus Spiritus sancti operibus carnis, etsi secundùm rationes proprias aliter sit; nihilominus singulis Spiritus sancti fructibus opera carnis adaptari possunt.)

Respondeo dicendum, quòd opera carnis et fructus Spiritûs possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundùm communem rationem; et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundùm rationem, vel potiùs ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritûs. Alio modo possunt considerari secundùm proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis : et sic non oportet quòd singula singulis contraponantur, quia, sicut dictum est (art. 3), Apostolus non intendit enumerare omnia opera

le dernier article, énumérer toutes ces œuvres et tous ces fruits. Cependant l'évêque d'Hippone, commentant l'*Epître aux Galates*, les fait correspondre, dans une sorte de parallèle, contrairement les uns aux autres. A côté de la fornication, qui est produite hors du mariage par l'amour de la volupté, il met par opposition relative la charité, qui unit l'ame à Dieu et fait naître la vraie chasteté; en face des impuretés dont la fornication souille le cœur et qui appellent le trouble et les alarmes, il pose comme contrepied la joie de la tranquillité; vis-à-vis du culte des idoles, qui a suscité les guerres contre l'Evangile de Dieu, il montre la paix dans un jour contraire; près des vénéfices et des inimitiés, des contentions et des jalousies, des colères et des rixes, et des dissensions, il fait paroître la longanimité pour supporter les maux faits par le prochain, la bénignité pour les guérir et la bonté pour les pardonner; aux hérésies il oppose la foi, aux envies la mansuétude, à l'ivrognerie, aux débauches de table la continence.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui sort de l'arbre contrairement à sa nature n'est pas un fruit, mais une dégénérescence, une corruption. Et comme les actes des vertus sont conformes à la raison, tandis que les actes des vices y sont contraires, on n'appelle pas *fruits* les actes des vices, mais les actes des vertus.

2° Il n'y a qu'une manière de faire le bien, mais il y en a plusieurs de faire le mal, comme le remarque l'Aréopagite (1). En conséquence plusieurs vices sont toujours opposés à une seule vertu. Pourquoi donc ne pourroit-il y avoir plus d'œuvres de la chair qu'il n'y a de fruits du Saint-Esprit?

3° Ce que nous avons dit dans le corps de l'article résout la troisième objection.

On peut voir aussi *in Galat.*, V.

(1) Dans l'ordre moral, le bien est conforme à la raison, et le mal y est contraire; or la conformité est une, et la contrariété est multiple. Il n'y a qu'une route pour suivre une ligne nettement tracée; mais il y en a mille pour aller à droite ou à gauche, en deçà ou au-delà.

---

spiritualia, nec omnia carnalia. Sed tamen secundùm quamdam adaptationem Augustinus, super *Epist. ad Galat.*, contraponit singulis operibus carnis singulos fructus : sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis à legitimo connubio solutus, opponitur *charitas* per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas; immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium tranquillitatis* opponitur; idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversùs Evangelium Dei, opponitur *paci*; contra veneficia autem, inimicitias et contentiones, animositates, æmulationes et dissensiones, opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum *benignitas* et ad ignoscendum *bonitas*; hæresibus autem opponitur *fides*, invidiæ *mansuetudo*, ebrietatibus et comessationibus *continentia*.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera verò vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum *fructus* dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quòd bonum contingit uno modo, malum verò omnifariàm, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur : et propter hoc non est mirum si plura ponuntur opera carnis quàm fructus Spiritùs.

Ad tertium patet solutio ex dictis

De his etiam *ad Galat.*, ut jam suprà.

QUESTION LXXI.

Des vices et des péchés considérés en eux-mêmes.

Après ce qui précède, viennent les vices et les péchés (1).

Nous parlerons ici : premièrement, des vices et des péchés considérés en eux-mêmes; deuxièmement, de leur distinction; troisièmement, de leurs rapports entre eux; quatrièmement, du sujet du péché; cinquièmement, de sa cause; sixièmement enfin, de ses effets.

On demande six choses sur le premier point : 1° Le vice est-il contraire à la vertu? 2° Est-il contraire à la nature? 3° Renferme-t-il plus de malice que l'acte vicieux? 4° Le péché peut-il exister avec la vertu? 5° Tout péché renferme-t-il un acte? 6° Enfin peut-on définir le péché une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle?

ARTICLE I.

Le vice est-il contraire à la vertu?

Il paroît que le vice n'est pas contraire à la vertu. 1° « Le contraire n'a qu'un contraire, » comme le prouve le Philosophe, *Met.*, X, 17. Or le contraire de la vertu, c'est le péché ou la malice. Donc le vice n'est pas contraire à la vertu, d'autant moins qu'on désigne sous le même nom les défauts dans les organes corporels ou dans toute autre chose.

2° La vertu dit perfection de la puissance. Or le vice n'implique rien

(1) Nous avons vu précédemment qu'il y a deux sortes de dispositions : les bonnes, qui sont les vertus; puis les mauvaises, qui sont les péchés. La question des péchés vient donc, naturellement, après celle des vertus.

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis et peccatis secundum se, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis.

Circa quæ sex consideranda occurrunt : primò quidem de ipsis vitiis et peccatis secundùm se; secundò, de distinctione eorum; tertiò, de comparatione eorum ad invicem; quartò, de subjecto peccati; quintò, de causa ejus; sextò, de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm vitium contrarietur virtuti. 2° Utrùm vitium sit contra naturam. 3° Quid sit pejus, utrùm vitium vel actus vitiosus. 4° Utrùm actus vitiosus possit esse simul cum virtute. 5° Utrùm in omni peccato sit aliquis actus. 6° De definitione peccati, quam Augustinus ponit, XXII. *Contra Faustum :* « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem æternam. »

ARTICULUS I.

Utrùm vitium contrarietur virtuti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd vitium non contrarietur virtuti. « Uni enim unum est contrarium, » ut probatur in X. *Metaphys.* (text. 17). Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariantur ei vitium, quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcunque rerum.

2. Præterea, *virtus* nominat quamdam per-

(1) De his etiam suprà, qu. 66, art. 1, ad 2; et qu. 14, de verit., art. 6, ad 1 et ad 5 et qu. 2, art. 13, in corp.

de relatif à la puissance. Donc le vice n'est pas contraire à la vertu.

3° On lit dans Cicéron, *Tuscul.*, IV : « La vertu est comme la santé de l'ame. » Or ce qui est contraire à la santé, c'est la maladie ou l'indisposition, plutôt que le vice. Donc le vice n'est pas contraire à la vertu.

Mais saint Augustin dit, *De perf. justitiæ*, I : « Le vice est un état qui rend la volonté mauvaise (1). » Or la vertu, par contre, est une qualité qui rend bon celui qui la possède, comme nous l'avons vu dans les questions précédentes. Donc le vice est contraire à la vertu.

(Conclusion. — Le péché est contraire à la vertu considérée dans son objet, comme acte bon; la malice lui est contraire dans son idée secondaire, en ce qu'elle renferme une certaine bonté; puis le vice lui est contraire dans son idée première, en tant qu'elle constitue un état conforme à la nature.)

On peut distinguer deux choses dans la vertu : son essence et son objet. L'essence de la vertu, c'est son idée première ou son idée secondaire. L'idée première de la vertu dit un état conforme au mode de la nature; d'où le Philosophe écrit, *Phys.*, VII, 17 : « La vertu est la disposition de l'être parfait au plus grand bien : de l'être parfait, c'est-à-dire disposé selon sa nature. » Quant à l'idée secondaire de la vertu, elle implique une certaine bonté; car ce qui fait la bonté des choses, c'est l'état conforme au mode de leur nature. Maintenant l'objet de la vertu, son but, sa fin, n'est autre chose que l'acte bon, comme nous l'avons vu dans les questions précédentes. D'après cela, trois choses forment opposition à la vertu considérée dans les trois idées qu'elle renferme. D'abord le péché

(1) « Qu'est-ce que le vice qui fait trébucher dans la voie droite? Est-ce la pierre d'achoppement? non, car elle est bonne; le pied? non plus, car il n'est pas coupable; le heurt? pas davantage, car il passe et le vice reste. Le vice n'est, ni une chose extérieure, comme l'argent volé; ni un membre du corps, comme la main qui saisit; ni un acte, comme la rapine; il est un état qui rend la volonté mauvaise. »

---

fectionem potentiæ. Sed *vitium* nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit in IV. *De Tuscul. quæstion.*, quòd « virtus est quædam sanitas animæ. » Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quàm vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De perfectione justitiæ* (cap. 1), quòd « vitium est qualitas secundùm quam malus est animus. » Virtus autem est qualitas quæ « facit bonum habentem, » ut ex suprà dictis patet (qu. 55, art. 3 et 4). Ergo vitium contrariatur virtuti.

(Conclusio. — Virtuti secundùm quòd ordinatur ad bonum, peccatum ipsum contrariatur; ut verò bonitas quædam est, ei opposita est *malitia*; vitium autem virtuti contrarium est secundùm propriam rationem virtutis.)

Respondeo dicendum, quòd circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directè, et aliquid ex consequenti. Directè quidem *virtus* importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundùm modum suæ naturæ : unde Philosophus dicit in VII. *Physic.* (text. 17), quòd « virtus est dispositio perfecti ad optimum. Dico autem perfecti, quod est dispositum secundùm naturam. » Ex consequenti autem sequitur quòd virtus sit bonitas quædam; in hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quòd convenienter se habet secundùm modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex suprà dictis patet (qu. 56, art. 3). Secundùm hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Pro-

est contraire à son objet; car il dénote proprement un acte désordonné, contre la règle, tandis que l'acte de la vertu est réglé, selon l'ordre. Ensuite la malice est contraire à l'idée secondaire de la vertu, à la bonté: cela n'a pas besoin d'explication. Enfin le vice est contraire à l'idée première de la vertu; car le vice, en toute chose, est un état, une disposition qui contrarie la nature; d'où saint Augustin dit, *De lib. arbitr.*, III, 14 : « Tout ce que vous voyez manquer de la perfection de la nature, appelez-le vice (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le péché, la malice et le vice ne sont pas contraires à la vertu sous le même rapport : le péché lui est contraire dans son objet, en ce qu'elle doit produire des actes bons ; la malice lui est contraire dans son idée seconde, en ce qu'elle renferme une certaine bonté; puis le vice lui est contraire dans son idée première, en cela même qu'elle est une vertu, c'est-à-dire un état conforme à la nature.

2° La vertu n'implique pas seulement la perfection de la puissance qui est le principe d'action, mais elle emporte aussi la bonne disposition du sujet qui la possède. L'être agit selon ce qu'il est; il faut donc qu'il soit bien disposé pour faire le bien. Or le vice détruit cette bonne disposition; il est donc contraire à la vertu sous ce rapport.

3° Cicéron dit, *Tuscul.*, IV, que « la maladie et la langueur sont les espèces de l'affection vicieuse ; » puis, parlant de notre être physique, il nomme maladie « les altérations qui atteignent tout le corps, » comme la

(1) Vice (de αἰτία, faute, crime, d'où le latin a fait *vitare*, éviter, puis *vitium* vice) signifie proprement disposition contraire à la nature, manque d'ordre, interversion des rapports, imperfection, défaut.

La malice est l'idée secondaire du vice; elle dit l'état que forme la perversion des vrais rapports, la disposition contraire à la nature.

Enfin le péché dit la réalisation du vice; il est un acte déréglé, contraire à l'ordre.

---

rum unum est *peccatum*, quod opponitur ei ex parte ejus ad quod virtus ordinatur; nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundùm autem quod ad rationem virtutis consequitur quòd sit bonitas quædam, opponitur virtuti *malitia*. Sed secundùm id quod directè est de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quòd non sit disposita secundùm quod convenit suæ naturæ : unde Augustinus dicit in III. *De libero arbit.* (cap. 14) : « Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tria non contrariantur virtuti secundùm idem; sed *peccatum* quidem contrariatur secundùm quòd virtus est operativa boni, *malitia* autem secundùm quòd est bonitas quædam, *vitium* autem propriè secundùm quòd est virtus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus non solùm importat perfectionem potentiæ quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus. Et hoc ideo quia unumquodque operatur secundùm quod actu est; requiritur ergo quòd aliquid sit in se benè dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundùm hoc virtuti opponitur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Tullius dicit in IV. *De Tuscul. quæstion.*, « morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis (1). » In corporibus enim morbum appellat « totius corporis corruptionem, » putà febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem verò « morbum cum

(1) Hinc nonobstante quòd virtutem dixerit *sanitatem*, ei nihilominus contrarium vitium esse dicit, cùm post prædicta sic loquitur : *Virtus est affectio animi constans conveniensque, ac laudabiles efficiens eos in quibus est.*

fièvre ; il appelle langueur « l'abattement qui l'affoiblit, » et donne le nom de vice « aux perturbations qui détruisent l'harmonie de ses parties. » Dans le corps, la maladie peut être sans la langueur, puisque l'homme quelquefois souffre intérieurement sans être obligé de suspendre ses travaux ; mais dans l'ame, on ne peut, dit Cicéron lui-même, « séparer ces deux choses que par la pensée. » Lorsque l'affection déréglée fait naître dans le cœur de mauvaises dispositions, l'homme est affoibli d'autant dans l'accomplissement de ses devoirs : Car « on connoît, dit l'Evangile, *Matth.*, XII, 33, l'arbre par ses fruits, » c'est-à-dire l'homme par ses œuvres. Quant au vice moral, il est, dit encore l'Orateur romain, « une habitude ou une affection de l'ame qui produit le dérèglement dans la vie. » Ce désordre existe souvent sans la maladie ou sans la langueur; il se révèle ainsi toutes les fois que l'on pèche par foiblesse ou par passion. Le vice a donc quelque chose de plus que la langueur ou que la maladie, de même que la vertu renferme une entité de plus que la santé; car la santé forme, elle aussi, une espèce de vertu, selon le Philosophe. Le vice est donc plus directement contraire à la vertu que la langueur ou que la maladie.

ARTICLE II.

Le vice est-il contre la nature?

Il paroît que le vice n'est pas contre la nature. 1° Le vice est contraire à la vertu : nous l'avons vu dans le premier article. Or, nous le savons pareillement, la vertu n'a pas son principe dans la nature ; mais elle est donnée par infusion divine ou produite par la coutume. Donc le vice n'est pas contre la nature (1).

(1) Forme et matière, esprit et corps, l'homme a deux natures : l'une spirituelle, constituée par l'ame raisonnable; l'autre corporelle, formée par l'organisme animal. Or notre saint auteur parle, dans cet article, de la nature spirituelle de l'homme. Quand donc il dit que le vice est contraire à la nature, cela signifie qu'il est contre l'ordre de la raison, rien de plus.

---

imbecillitate; » vitium autem, « cùm partes corporis inter se dissident. » Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, putà cùm aliquis est interiùs malè dispositus, non tamen exteriùs præpeditur à solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, « hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni. » Necesse est enim quòd quandocunque aliquis interiùs est malè dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia « unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur » (id est « homo ex opere), » ut dicitur *Matth.*, XII. Sed vitium animi (ut Tullius ibidem dicit), est « habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et à seipsa dissentiens; » quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cùm aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet *vitium* quàm *ægrotatio* vel *morbus*, sicut etiam *virtus* in plus se habet quàm *sanitas;* nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in VII. *Physic.* (text. 17, ut suprà). Et ideo virtuti convenientiùs opponitur vitium quàm ægrotatio vel morbus.

ARTICULUS II.

Utrùm vitium sit contra naturam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 154, art. 12; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 14, de malo, art. 2, ad 8; et qu. 15, art. 1, ad 7; et *ad Rom.*, VI, lect. 8, col. 1; et *ad Galat.*, V, lect. 6, col. 2 et 3.

2° Les choses qui sont contre la nature ne peuvent devenir, dit le Philosophe, l'objet de l'habitude; ainsi « la pierre n'aura jamais la coutume de s'élever dans les airs. » Or les hommes s'accoutument souvent aux vices. Donc les vices ne sont pas contre la nature.

3° Ce qui est contre une nature quelconque, ne se trouve pas dans le plus grand nombre des êtres qui ont cette nature. Or le vice se trouve dans le plus grand nombre des hommes; car l'Evangile dit, *Matth.*, VII, 13 : « Large est la voie qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui la suivent. » Donc le vice n'est pas contre la nature.

4° D'après ce que nous avons dit à l'article précédent, le péché est au vice ce que l'acte est à l'habitude. Or, d'une part, saint Augustin définit le péché, *Contra Faustum*, XXII, 27, « un désir, une parole ou une action contre la loi de Dieu; » d'un autre côté, la loi de Dieu est au-dessus de la nature. Donc le vice est plutôt contre la loi de Dieu que contre la nature.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arb.*, III, 14 : « Tout vice, par cela même qu'il est vice, est contre la nature. »

(Conclusion. — Puisque l'homme est homme par l'ame raisonnable, le vice est contraire à sa nature d'autant qu'il est contre l'ordre de la raison.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article, le vice est contraire à la raison. Or, nous le savons pareillement, la vertu, quel que soit son sujet, forme dans tous les êtres un état conforme à la nature : donc le vice constitue une disposition qui la contrarie. C'est pour cela qu'on le blâme partout où il se trouve; et l'on croit que le mot *vitupération* dérive, comme le remarque saint Augustin, de *vitium*, vice. Mais il faut observer que la nature d'une chose est principalement la forme qui

---

vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1). Sed virtutes non sunt in nobis à natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (qu. 63). Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1). Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus, quia, sicut dicitur *Matth.*, VII, « lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam. » Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex suprà dictis patet (art. 1). Sed peccatum diffinitur esse « dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum, XXII. *Contra Faustum* (cap. 27). Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quòd vitium sit contra legem quàm quòd sit contra naturam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *De libero arbit.* (cap. 14) : « Omne vitium eo ipso quòd vitium est, contra naturam est. »

(Conclusio. — Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit benè disposita secundùm convenientiam suæ naturæ, ut suprà dictum est (art. 1). Unde oportet quòd in qualibet re *vitium* dicatur ex hoc quòd est disposita contra id quod convenit suæ naturæ. Unde et de hoc unaquæque res vituperatur; à vitio autem nomen vituperationis

lui donne l'espèce. Eh bien, l'homme est constitué dans son espèce par l'ame raisonnable. Ce donc qui est contre l'ordre de la raison est proprement contraire à la nature de l'homme comme homme, et ce qui est selon la raison est conforme à la nature de l'homme aussi comme homme : Car « le bien de l'homme est d'être selon la raison, et son mal d'être contre, » dit le bienheureux Aréopagite. Ainsi la vertu humaine, qui rend l'homme bon, lui et ses actes, est selon la nature de l'homme dans la même mesure qu'elle convient à la raison; puis le vice est contre cette même nature d'autant qu'il déroge à l'ordre de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus ne sont pas produites par la nature dans toute leur perfection, rien de plus vrai; mais elles portent à ce qui est selon la nature, c'est-à-dire selon l'ordre de la raison; aussi le Philosophe romain dit-il, *De Rhet.*, II, 34 : « La vertu est une habitude qui forme comme une modalité de la nature et qui est conforme à la raison. » Voilà ce que nous entendons, quand nous disons que la vertu est conforme à la nature, et que le vice y est contraire.

2° Lorsque le Philosophe dit : « Les choses qui sont contre la nature ne peuvent devenir l'objet de l'habitude, » il oppose les mots « être contre la nature » à « être produit par la nature, » et non pas à « être selon la nature. » Or quand nous disons que les vertus sont selon la nature, nous ne voulons pas dire qu'elles sont produites par la nature, mais qu'elles portent aux choses qui y sont conformes.

3° Il y a deux natures dans l'homme : la nature raisonnable et la nature sensitive. Et comme l'homme arrive aux actes de la raison par les actes des sens, ceux qui suivent les penchants de la nature sensitive sont plus nombreux que ceux qui suivent l'ordre de la raison, pourquoi? parce que le plus grand nombre s'arrêtent au commencement des choses et ne

---

tractum creditur, ut Augustinus dicit in III. *De libero arbit.* Sed considerandum est quòd natura uniuscujusque rei potissimè est forma, secundùm quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem : et ideo id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, in quantum est homo; quod autem est secundùm rationem, est secundùm naturam hominis in quantum est homo. « Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundùm naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes etsi non causentur à natura secundùm suum *esse* perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundùm naturam, id est, secundùm ordinem rationis; dicit enim Tullius in *Rhetorica* sua, quòd « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Et hoc modo virtus dicitur esse secundùm naturam, et per contrarium intelligitur quòd vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundùm quòd *esse contra naturam* opponitur ei quod est *esse à natura*, non autem secundùm quòd *esse contra naturam*, opponitur ei quod est *esse secundùm naturam*; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundùm naturam, in quantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quòd in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensûs homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur incli-

vont point jusqu'à leur consommation. Or les vices et les péchés proviennent dans les hommes, de ce qu'ils suivent les inclinations de la nature sensitive contre l'ordre de la raison.

4° Tout ce qui est contre l'ordre d'un ouvrage, est aussi contre la nature de l'art qui l'a produit. Or la loi éternelle est à l'ordre de la raison humaine ce que l'art est à l'ouvrage : le vice et le péché sont donc contre l'ordre de la raison humaine par cela même qu'ils sont contre la loi éternelle. C'est pourquoi saint Augustin dit, *De lib. arb.*, III, 13 : « Toutes les natures tiennent de Dieu d'être des natures, et elles sont vicieuses selon qu'elles s'éloignent de l'art qui a présidé à leur formation. »

ARTICLE III.

Le vice renferme-t-il plus de malice que l'acte vicieux?

Il paroît que le vice, c'est-à-dire l'habitude mauvaise, renferme plus de malice que l'acte vicieux, que le péché. Comme le bien est d'autant meilleur qu'il dure plus longtemps, de même le mal est plus ou moins mauvais selon sa durée plus ou moins longue. Or l'habitude vicieuse dure plus longtemps que l'acte vicieux, qui disparoît en un instant. Donc l'habitude vicieuse renferme plus de malice que l'acte de même nature.

2° Plusieurs maux renferment plus de malice qu'un seul. Or la mauvaise habitude produit plusieurs actes mauvais. Donc l'habitude vicieuse renferme plus de malice que l'acte vicieux.

3° « La cause l'emporte sur l'effet. » Or l'habitude augmente la malice, de même que la bonté des actes. Donc l'habitude l'emporte, soit en bonté, soit en malice, sur les actes.

---

nationes naturæ sensitivæ, quàm ordinem rationis; plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quàm qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quòd sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quòd quicquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ sicut ars ad artificiatum : unde ejusdem rationis est quòd vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quòd sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit in III. *De libero arbit.* (cap. 13), quòd « à Deo habent omnes naturæ quòd naturæ sunt; et in tantum sunt vitiosæ, in quantum ab ejus quæ factæ sunt arte discedunt. »

ARTICULUS III.

Utrùm vitium sit pejus quàm actus vitiosus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd vitium (id est habitus malus) sit pejus quàm peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius est melius, ita malum quod est diuturnius est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quàm actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quàm unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

3. Præterea, « causa est potior quàm effectus. » Sed habitus perficit actum tam in bonitate quàm in malitia. Ergo habitus est potior actu, et in bonitate et in malitia.

(1) De his etiam suprà, art. 1, in corp.; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 9, et art. 5, ad 4.

Mais les actes vicieux sont punis, tandis que la mauvaise habitude ne l'est point quand elle ne se traduit pas en acte. Donc l'acte vicieux renferme plus de malice que l'habitude mauvaise.

(CONCLUSION. — Puisque l'habitude est bonne ou mauvaise par la bonté ou par la malice de l'acte, c'est-à-dire selon qu'elle incline à des actes bons ou mauvais, l'acte vicieux renferme plus de malice que l'habitude vicieuse (1).)

L'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or il est manifeste, et le Philosophe l'enseigne formellement (2), que l'acte l'emporte en bien ou en mal sur la puissance; car il est meilleur de bien agir que d'en avoir seulement le pouvoir, et semblablement il est plus mauvais de faire le mal que de pouvoir le faire. L'habitude se trouve donc, sous le rapport de la bonté ou de la malice, entre la puissance et l'acte; elle l'emporte dans le bien ou dans le mal sur la puissance, mais elle le cède à l'acte. D'ailleurs pourquoi l'habitude est-elle bonne ou mauvaise, sinon parce qu'elle incline à des actes qui ont l'un ou l'autre de ces caractères? L'habitude emprunte donc sa bonté ou sa malice aux actes; les actes dominent donc l'habitude dans le bien ou dans le mal : car, selon la remarque du Philosophe, « la chose qui communique la qualité la possède plus éminemment que la chose qui la reçoit. »

Je réponds aux arguments : 1° De deux choses, l'une peut l'emporter absolument, et l'autre relativement; car celle qui renferme dans un degré plus éminent ce qu'elles ont toutes les deux par leur essence l'emporte d'une manière absolue, et celle qui possède plus parfaitement ce qu'elles

(1) On verra que cette conclusion, tout enchevêtrée qu'elle est, ne résume qu'une partie de la discussion.

(2) *Metaph.*, IX, 19 : « L'acte domine la puissance. Ce qui est en puissance peut devenir deux choses contraires, la maladie ou la santé, l'injustice ou la justice, le mal ou le bien; mais ce qui est en acte reste ce qu'il est, malade ou sain, injuste ou juste, mal ou bien. Or il est meilleur d'être le bien que de pouvoir l'être, il est plus mauvais d'être le mal que de pouvoir le devenir. »

Sed contra : pro actu vitioso aliquis justè punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quàm habitus vitiosus.

(CONCLUSIO. — Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actûs dicitur habitus *bonus* vel *malus* (ex eo scilicet quòd ad actum bonum vel malum inclinet), idcirco simpliciter loquendo actus mali habitibus malis sunt pejores.)

Respondeo dicendum, quòd habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quòd actus in bono et malo præeminet potentiæ, ut dicitur in IX. *Metaph.* (text. 19). Melius est enim benè agere quàm posse benè agere; et similiter vituperabilius est malè agere quàm posse malè agere. Unde etiam sequitur quòd habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum; ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actioni. Quod etiam ex hoc apparet, quòd habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quòd inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actûs dicitur habitus *bonus* vel *malus*; et sic potior est actus in bonitate vel malitia quàm habitus, quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (I. *Poster.*, text. 25).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundùm quid ab eo deficit; simpliciter enim potius judicatur, quod præeminet quantum

ont par accident l'emporte sous un point de vue relatif. Or l'action l'emporte sur l'habitude dans ce qu'elles ont l'une et l'autre par essence, c'est-à-dire dans la bonté et dans la malice ; mais l'habitude l'emporte sur l'action dans ce qu'elles ont accidentellement, dans la durée : car si l'une demeure plus longtemps que l'autre, cela vient de ce qu'elles résident dans un sujet qui ne peut pas agir toujours et dont l'acte implique le mouvement transitoire de sa nature. Ainsi l'action l'emporte absolument, dans la bonté comme dans la malice ; mais l'habitude l'emporte relativement, quant à la durée.

2° L'habitude n'est pas plusieurs actes d'une manière absolue, mais sous un point de vue relatif, virtuellement (1). De ce donc qu'elle peut produire plusieurs actes mauvais, il ne s'ensuit pas qu'elle renferme absolument une plus grande malice.

3° L'habitude produit l'acte comme cause efficiente ; mais l'acte produit l'habitude comme cause finale, laquelle renferme la raison du bien et du mal. L'acte est donc au-dessus de l'habitude sous le rapport de la bonté et de la malice.

ARTICLE IV.

Le péché peut-il exister avec la vertu ?

Il paroît que le péché, c'est-à-dire l'acte mauvais ne peut exister avec la vertu. 1° Les contraires ne sauroient être en même temps dans le même sujet. Or, nous l'avons dit dans le premier article, le péché est contraire à la vertu sous un point de vue. Donc le péché ne peut exister avec la vertu.

2° Le péché est pire que le vice, c'est-à-dire l'acte mauvais est pire que

(1) C'est-à-dire par la vertu qu'elle a de les produire.

---

ad id quod per se consideratur in utroque ; secundùm quid autem quod præeminet secundùm id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem ex ipsa ratione actûs et habitûs, quòd actus est potior in bonitate et malitia quàm habitus. Quòd autem habitus sit diuturnior quàm actus, accidit ex eo quòd utrumque invenitur in tali natura quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quàm in malitia ; sed habitus est potior secundùm quid.

Ad secundum dicendum, quòd habitus non est simpliciter plures actus, sed secundùm quid, id est virtute. Unde ex hoc non potest concludi quòd habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia, quàm actus.

Ad tertium dicendum, quòd habitus est causa actûs in genere causæ efficientis ; sed actus est causa habitûs in genere causæ finalis, secundùm quam consideratur ratio *boni* et *mali*. Et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum simul possit esse cum virtute.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quàm vitium, id est, actus malus quàm habitus malus. Sed

(1) De his etiam suprà, qu. 63, art. 2, ad 2 ; et infrà, qu. 73, art. 1, ad 2 ; et qu. 77, art. 2, ad 3 ; et 2, 2, qu. 24, art. 12 ; et qu. 2, de malo, art. 9, ad 13 ; et qu. 1, de virtut., art. 1, ad 5.

l'habitude mauvaise. Or le vice ne peut être avec la vertu dans le même sujet. Donc le péché non plus.

3° Comme le péché se trouve dans les choses volontaires, de même il se rencontre dans les choses physiques, selon le Philosophe. Or le défaut, le désordre, le péché se produit dans les choses physiques par la corruption d'une vertu naturelle : ainsi les monstres, et c'est encore le Philosophe qui le dit, naissent par la corruption d'un principe dans le germe vital. Donc le péché n'existe non plus, dans les choses volontaires, que par la corruption d'une vertu de l'ame; donc la vertu et le péché ne peuvent être en même temps dans le même sujet.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 2 : « La vertu trouve son principe et sa destruction dans deux choses qui sont contraires l'une à l'autre. » Or un seul acte vertueux ne produit pas la vertu, comme nous l'avons prouvé dans une question précédente. Donc un seul acte souillé par le péché ne la détruit pas non plus. Donc le péché et la vertu peuvent être ensemble dans le même sujet.

(Conclusion. — Le péché mortel ne peut être ni avec les vertus infuses ni avec les vertus acquises, mais le péché véniel peut être avec ces deux sortes de vertus (1).)

Le péché est à la vertu ce que l'acte mauvais est à la bonne habitude. Or l'habitude n'existe pas dans l'ame comme la forme existe dans les choses physiques. La forme naturelle produit nécessairement l'action qui lui est propre; elle ne peut donc se trouver avec l'acte de la forme contraire : ainsi le chaud ne peut être avec l'action du froid, ni la chute avec la légèreté relative à moins qu'on ne fasse intervenir la pression d'une cause étrangère (2). Mais l'habitude de l'ame ne produit pas nécessaire-

(1) Nous prévenons de nouveau le lecteur qu'il ne doit point s'en rapporter à cette *conclusion*.

(2) Le corps spécifiquement plus léger que l'air atmosphérique, ne peut de lui-même descendre vers la terre.

vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus (1), ut dicitur in II. *Physic.* (text. 12). Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum, nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis; sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II. *Physic.* (ubi suprà). Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corruptâ aliquâ virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd « per contraria virtus generatur et corrumpitur. » Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut suprà habitum est (qu. 51, art. 3). Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem; possunt ergo simul esse in eodem.

(Conclusio. — Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis; veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem; unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ : sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi fortè ex violentia exterioris moventis. Sed

(1) Non referendo illud *sicut* ad modum quo peccatum accidit utrobique, sed ad significandum simpliciter quòd accidere possit tam in rebus naturalibus quàm in rebus voluntariis.

ment son action; la volonté s'en sert quand elle veut. On peut donc ne pas faire usage de l'habitude existante et sortir l'acte contraire; l'homme qui a la vertu peut donc commettre le péché. Or un péché unique, qui ne se réitère pas, ne peut détruire la vertu même, la vertu considérée comme habitude, comme état de l'ame; car ainsi que l'habitude n'est pas produite par un seul acte, pareillement un seul acte ne peut anéantir l'habitude : nous l'avons vu dans une question précédente. Mais si l'on envisage la vertu dans sa cause ou dans le principe qui l'informe, qui la constitue, alors un seul péché peut quelquefois la détruire. Tout péché mortel est contraire à la charité, qui est la racine de toutes les vertus infuses en tant que vertus; un seul péché mortel exclut donc la charité, et par cela même toutes les vertus infuses considérées comme vertus; prenons, par exemple, la foi et l'espérance : si la faute grave n'en détruit pas l'habitude, elle les prive de leur forme et leur ôte ainsi le caractère de vertu (1). Mais le péché véniel, n'étant pas contraire à la charité, ne la bannit point des cœurs, ni elle ni par conséquent les autres vertus données par la grace. Pour les vertus acquises, un seul péché, qu'il soit véniel ou mortel, ne les détruit point. D'après tout cela, le péché mortel ne sauroit être avec les vertus infuses, mais il peut

(1) Le péché mortel détruit la foi comme vertu parfaite, mais il la laisse subsister comme habitude. Le concile de Trente a sanctionné cette doctrine. *Sess.*, VI, 25 : « Pour repousser les doux discours et les paroles flatteuses de certains esprits subtils qui séduisent les cœurs simples, il faut bien établir que la grace de la justification se perd, non-seulement par l'infidélité qui détruit la foi, mais encore par les autres péchés mortels qui ne détruisent pas la foi. Car la loi divine exclut du royaume de Dieu, non-seulement les infidèles, mais encore les croyants quand ils sont fornicateurs, adultères, efféminés, sodomites, voleurs, avares, ivrognes, médisants, ravisseurs du bien d'autrui. » Qu'on doive en dire autant des autres vertus produites par la grace, c'est une chose évidente d'elle-même; et notre saint auteur a prouvé surabondamment cette proposition : « Qui perd la charité par le péché mortel, perd toutes les vertus infuses. » Voyez LXV, 3, p. 528.

Mais si le péché mortel ôte à la foi sa perfection, la qualité de vertu surnaturelle, tout mérite pour le ciel, il la laisse subsister comme habitude morale, comme vertu imparfaite, purement humaine. Le lecteur connoît déjà cette décision du concile de Trente, *Sess.* VI, *can.* 28 : « Si quelqu'un dit que l'homme, en perdant la grace par le péché, perd toujours la foi en même temps, ou que la foi qui reste n'est pas une véritable foi,.... qu'il soit anathème. »

---

habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cùm voluerit. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus verò peccati si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantùm; sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut suprà dictum est (qu. 69, art. 2, ad 2). Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quòd per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati quæ est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusâ charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, in quantum sunt virtutes : et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes verò acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscunque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen

exister avec les vertus acquises; puis le péché véniel peut se trouver avec toutes les vertus, soit acquises, soit infuses.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché n'est pas contraire à la vertu même, mais à ses actes; il ne peut donc être avec l'acte de la vertu, mais il est compatible avec son habitude.

2° Le vice est directement contraire à la vertu, comme le péché l'est à l'acte vertueux : le vice exclut donc la vertu, et le péché l'acte vertueux.

3° Les forces, les vertus physiques agissent nécessairement. Tant donc qu'elles existent dans leur état naturel, qu'elles ne sont point altérées, corrompues, elles ne sauroient produire l'anomalie, le désordre, ce qu'on peut appeler le péché dans la langue latine. Mais les vertus de l'ame n'agissent pas nécessairement : elles peuvent donc s'écarter de la règle, et commettre le péché.

ARTICLE V.

Tout péché renferme-t-il un acte?

Il paroît que tout péché renferme un acte. 1° Ce que le mérite est à la vertu, le péché l'est au vice. Or le mérite ne peut être sans acte. Donc le péché non plus.

2° Saint Augustin dit, *De vera relig.*, XIV : « Le péché est tellement volontaire, qu'il cesse d'être péché en perdant cet attribut. » Or les choses ne peuvent être volontaires que par l'acte de la volonté. Donc tout péché renferme un acte.

3° Si le péché n'impliquoit pas un acte positif, on pécheroit à tous les instants où l'on n'accomplit pas son devoir. Or il est des hommes qui n'accomplissent jamais leur devoir. Donc ceux-là pécheroient toujours

---

simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum verò veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum non contrariatur virtuti secundùm se, sed secundùm suum actum : et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quòd vitium directè contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso : et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo integrâ existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate : unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrùm in quolibet peccato sit aliquis actus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 14), quòd « omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. » Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quòd ex hoc ipso quòd aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continuè

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 54, art. 2, ad 2; et qu. 79, art. 3, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 3, in corp.; et dist. 41, qu. 2, art. 1, ad 4; et qu. 1, de potent., art. 6, ad 9; et qu. 11, art. 1, ad 6; et qu. 8, de malo, art. 1.

incessamment, ce qui n'est pas; donc le péché implique nécessairement un acte positif.

Mais il est écrit, *Jacques*, IV, 17 : « Qui sait faire le bien et ne le fait pas, celui-là pèche. » Or « ne pas faire le bien, » ce n'est point un acte. Donc le péché peut exister sans acte.

(Conclusion.— Comme l'acte ne se joint au péché d'omission que par accident et qu'on doit juger des choses par ce qu'elles renferment essentiellement, il est plus vrai de dire que certains péchés peuvent être sans acte.)

La question soulevée dans cet article roule principalement sur le péché d'omission, qui a fait naître deux opinions dans l'école. Les uns disent que tout péché d'omission renferme un acte quelconque, soit intérieur soit extérieur : un acte intérieur lorsqu'on veut, par exemple, ne pas aller à l'église, pour assister aux offices divins, dans le temps où l'on est obligé de s'y rendre; un acte extérieur lorsqu'au moment où l'on doit aller à l'église, ou même avant, on se livre à des occupations qui empêchent de remplir ce devoir. Ces deux hypothèses reviennent au même : car vouloir faire une chose qui en exclut une autre c'est ne pas vouloir faire la dernière, à moins qu'on ne réfléchisse pas que la première la rend impossible; cas où l'on seroit jugé coupable par négligence. D'autres théologiens soutiennent, au contraire, que le péché d'omission n'implique pas l'acte nécessairement : Car ce péché consiste, disent-ils, à ne pas faire ce qu'on est tenu de faire.

Ces deux opinions renferment l'une et l'autre quelque chose de vrai. Si nous considérons dans le péché d'omission seulement ce qui forme la nature du péché, nous y verrons quelquefois un acte intérieur, par exemple lorsqu'on veut ne pas aller à l'église (1); d'autres fois nous n'y

(1) Remarquez, s'il vous plaît, que notre saint auteur dit : « Lorsqu'on veut ne pas aller à l'église, » et non : « Lorsqu'on ne veut pas aller à l'église. »

---

aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quòd continuè peccaret, quod est falsum; non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, IV : « Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi. » Sed *non facere* non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

(Conclusio. — Cùm per accidens interdum et præter intentionem ex causæ vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat; judicium autem de rebus secundùm illud quod est per accidens ferri non debeat, veriùs dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.)

Respondeo dicendum, quòd quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior : interior quidem, sicut cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cùm aliquis illâ horâ qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam antè, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire : qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere, nisi fortè non perpendat quòd per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur, in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii verò dicunt quòd in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim « non facere quod quis facere tenetur, » peccatum est.

Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad

découvrirons ni acte intérieur ni acte extérieur, comme lorsqu'on ne pense ni d'aller ni de ne pas aller à l'église au moment prescrit. Mais si nous comprenons dans le péché d'omission les causes ou les occasions qui le font commettre, nous y remarquerons visiblement un acte positif. Pour qu'il y ait péché d'omission, il faut qu'on omette une chose qu'on peut faire ou ne pas faire; et cette négligence ou cette abstention vient nécessairement d'une cause ou d'une occasion qui l'accompagne ou la précède. Et quand la cause qui écarte du devoir n'est point au pouvoir de l'homme, l'omission ne constitue pas un péché, comme lorsqu'on ne va pas à l'église pour raison de maladie; mais lorsque la cause ou l'occasion dépend de la volonté, l'omission forme une faute imputable; et dans ce cas la cause, étant volontaire, implique toujours un acte, au moins un acte intérieur de la volonté. Quelquefois cet acte se porte directement sur l'omission même, comme lorsqu'on ne va pas à l'église à cause de la fatigue qu'on y trouve : alors il appartient essentiellement à l'omission; car le péché réclame avec rigueur la volonté du péché, parce qu'il est volontaire de sa nature. D'autres fois l'acte de la volonté tombe sur une autre chose qui fait négliger l'accomplissement du devoir, soit que cette chose accompagne l'omission, comme lorsqu'on veut jouer au lieu d'aller à l'église; soit qu'elle la précède, comme lorsqu'on veut veiller tard le soir et que le sommeil empêche d'aller à matines. Dans ces deux hypothèses l'acte, soit intérieur, soit extérieur, se joint au péché par accident; car l'omission a lieu contre l'intention et l'on dit accidentel, comme le remarque le Philosophe, ce qui arrive contrairement à la volonté. Alors donc, le péché d'omission présente un acte qui l'accompagne ou le précède, mais cet acte est joint au péché par accident. Or il faut juger des choses

---

rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam; quandoque verò absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cùm aliquis horâ qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si verò in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cùm aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quòd autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione, conjunctâ vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cùm aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire; si verò causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quòd ista causa in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipsam omissionem, putà cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem : et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscunque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quòd *voluntarium* est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, putà cùm aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, putà cùm aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quòd non vadat horâ matutinali ad ecclesiam : et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem, ut patet in II. *Physic.* Unde manifestum est quòd tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet

d'après ce qu'elles renferment essentiellement, et non d'après ce qu'elles ont par accident. Il est donc plus vrai de dire que certains péchés d'omission peuvent être sans acte quelconque. — S'il s'agissoit des autres péchés, les circonstances, les occasions et les actes appartiendroient à leur essence.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien requiert plus de choses que le mal; car « le bien résulte de la cause entière, mais le mal naît de chacun de ses défauts, » comme l'enseigne saint Denis. Il y a péché, et quand on fait ce qu'on ne doit pas, et quand on ne fait pas ce qu'on doit; mais il n'y a mérite que lorsqu'on fait volontairement ce qu'on doit. Le mérite ne peut donc être sans acte; mais il faut dire le contraire du péché.

2° On dit volontaire, comme le remarque le Philosophe, non-seulement ce que fait la volonté, mais encore ce que nous pouvons faire ou ne pas faire. Ne pas vouloir est donc une chose volontaire, parce qu'il est en notre pouvoir de vouloir ou de ne vouloir pas.

3° Le péché d'omission viole le précepte affirmatif, qui oblige incessamment, mais non pas à des actes incessants. Celui donc qui n'agit pas ne pèche que dans le temps où le précepte affirmatif commande d'agir (1).

ARTICLE VI.

Peut-on définir le péché une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle?

Il paroît qu'on ne peut définir le péché comme saint Augustin le définit quand il dit, *Contra Faustum*, XXII, 27 : « Le péché est une pa-

(1) Le précepte affirmatif qui dit : « Aime ton prochain comme toi-même, » nous oblige toujours d'aimer nos frères, mais il ne nous oblige pas de leur prêter toujours une main charitable, d'accourir sans cesse à leur secours, de leur donner de nos biens continuellement.

---

ad peccatum omissionis. Judicium autem de rebus dandum est secundùm illud quod est per se, et non secundùm illud quod est per accidens. Unde veriùs dici potest quòd aliquod peccatum possit esse absque omni actu; alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum, quòd plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eo quòd « bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciat quod debet; sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntariè quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur *voluntarium,* non solùm quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III. *Ethic.* Unde etiam ipsum *non velle* potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat *semper,* sed non *ad semper.* Et ideo solùm pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter diffiniatur peccatum, esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter diffinitur peccatum, cùm dici-

(1) De his etiam infrà, qu. 76, art. 2, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 35, art. 2, in corp. et ad 3; et qu. 2, de malo, art. 1, in corp. et ad 2.

role, une action ou un désir contre la loi éternelle. 1° Le désir, la parole ou l'action dénotent un acte. Or tout péché n'implique pas l'acte, comme nous l'avons prouvé dans le dernier article. Donc la définition de saint Augustin ne comprend pas tous les péchés.

2° Le même saint Augustin dit encore, *De duabus animabus*, XI : « Le péché est la volonté de retenir ou de prendre une chose contre la justice. » Or *volonté* n'exprime autre chose, dans ce passage, que le désir. Donc il suffisoit de dire : « Le péché est un désir contre la loi éternelle ; » donc il étoit inutile d'ajouter les deux mots : « Parole ou action. »

3° Le péché consiste proprement à se détourner de la fin : car c'est principalement dans ce terme dernier, comme nous l'avons dit ailleurs, que se trouvent le bien et le mal ; aussi l'évêque d'Hippone fait-il entrer dans la définition du péché l'éloignement de la fin quand il dit, *De lib. arbitr.*, I, 16 : « Pécher n'est autre chose qu'abandonner les choses éternelles pour s'attacher aux choses temporelles (1) ; » et *Quæst.*, LXXXIII, 30 : « Toute la perversité de l'homme est d'user des choses dont il doit jouir, et de jouir de celles dont il doit user (2). » Or la définition qu'on nous donne ne signale pas, dans le péché, l'éloignement de la fin. Donc cette définition n'est pas suffisante.

4° On dit une chose défendue quand elle est contraire à la loi. Or tous les péchés ne sont pas mauvais parce qu'ils sont défendus, mais plusieurs sont défendus parce qu'ils sont mauvais. Donc il ne falloit pas dire, dans la définition du péché en général, qu'il est contre la loi de Dieu.

(1) Littéralement : « N'est-ce pas mal faire, pécher, que d'abandonner les choses éternelles que l'ame possède et qui ne peuvent se perdre, pour s'attacher aux choses temporelles que nous possédons par la plus vile partie de nous-même et qui passent comme l'ombre ? »

(2) Nous devons nous délecter dans les choses divines, mais nous n'avons pas le droit d'en disposer selon nos caprices ; au contraire, nous pouvons user des choses temporelles, mais il ne nous est pas permis d'y mettre notre espérance, notre joie, notre bonheur.

---

tur : « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam » (lib. XXII. *Contra Faustum*, cap. 27). *Dictum* enim, vel *factum*, vel *concupitum*, importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. 5). Ergo hæc diffinitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus* (cap. 11) : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » Sed *voluntas* sub concupiscentia comprehenditur secundùm quòd *concupiscentia* largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere : « Peccatum est concupitum contra legem æternam ; » nec oportuit addere : « Dictum vel factum. »

3. Præterea, peccatum propriè consistere videtur in aversione à fine ; nam *bonum* et *malum* principaliter considerantur secundùm finem, ut ex suprà dictis patet : unde et Augustinus in I. *De libero arbit.* (cap. 16), per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quòd « peccare nihil est aliud quàm neglectis rebus æternis temporalia sectari ; » et in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30), dicit quòd « omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis. » Sed in præmissa diffinitione nulla fit mentio de aversione à debito fine. Ergo insufficienter diffinitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita ; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni quòd sit contra legem Dei.

5° Péché dit mal de l'homme passé dans l'action. Or « le mal de l'homme est d'être contre la raison, » comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite. Donc il falloit dire que le péché est contre la raison, plutôt qu'il est contre la loi divine.

Mais notre définition est donnée par saint Augustin; l'autorité de ce Père suffit pour l'établir.

(Conclusion. — Puisque le péché n'est autre chose qu'un acte humain mauvais, saint Augustin a raison de le définir « une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle. »)

Le péché n'est autre chose qu'un acte humain mauvais. D'abord l'acte est humain quand il est volontaire, ainsi que nous l'avons dit dans une question précédente : volontaire soit parce qu'il est fait par la volonté, comme vouloir et choisir; soit parce qu'il est commandé par elle, comme les actes extérieurs, la parole ou les œuvres. Ensuite l'acte humain est mauvais quand il est hors de l'ordre, du juste milieu, de la mesure requise, c'est-à-dire quand il est contre la règle, qui fixe tout cela. Deux règles gouvernent la volonté : l'une prochaine et de même nature qu'elle, la raison humaine; l'autre première et suprême, la loi éternelle qui est comme la raison de Dieu. D'après ces deux principes, saint Augustin fait entrer deux mots caractéristiques dans la définition du péché : quand il dit : « Parole, action ou désir, » il signale la substance de l'acte humain, ce qui forme pour ainsi dire la matière du péché; puis quand il écrit ces mots : « Contre la loi éternelle, » il pose l'attribut qui implique l'idée du mal, ce qui constitue comme la forme du péché (1).

(1) La substance est le sujet qui reçoit l'accident, le mode, la qualité. Dans le péché, la substance est l'acte humain, et la modalité l'opposition à la loi divine. Cette substance n'est pas une entité positive : voilà pourquoi notre saint auteur dit qu'elle forme « pour ainsi dire » la matière du péché. La modalité ne renferme non plus rien de positif, de réellement existant dans la nature : d'où l'ange de l'école dit qu'elle constitue « comme » la forme

---

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet. Sed « malum hominis est contra rationem esse, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo potiùs debuit dici quòd peccatum sit contra rationem, quàm quòd peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (ut suprà).

(Conclusio. — Cùm peccatum nihil aliud sit quàm actus humanus malus, rectè à B. Augustino definitur esse « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. »)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (part. I), peccatum nihil aliud est quàm actus humanus malus. Quòd autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quòd est voluntarius, sicut ex suprà dictis patet (qu. 1, art. 1); sive sit voluntarius quasi à voluntate elicitus, ut ipsum *velle* vel *eligere*; sive quasi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quòd sit malus ex eo quòd caret debità commensuratione; omnis autem commensuratio cujuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in diffinitione peccati posuit duo : unum quod pertinet ad substantiam actûs humani, quod est *quasi materiale* in peccato, cùm dixit : « Dictum, vel factum, vel concupitum; » aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est *quasi formale* in peccato, cùm dixit : « Contra legem æternam. »

Je réponds aux arguments : 1° L'affirmation et la négation reviennent toujours à des choses du même genre : ainsi, dans les personnes divines, *engendré* et *non engendré* se retrouvent en dernière analyse dans la relation, comme le montre saint Augustin, *De Trin.*, V, 3 et suiv. Qu'une chose donc soit dite ou non dite, faite ou non faite, c'est toujours une seule et même chose (1).

2° La volonté est la première cause du péché, parce qu'elle commande tous les actes volontaires, qui renferment seuls la faute imputable. Voilà pourquoi saint Augustin se contente, quelquefois, de mettre la volonté dans le signalement du péché; mais comme les actes extérieurs appartiennent à sa substance, puisqu'ils sont mauvais par eux-mêmes quand ils l'accompagnent, il falloit nécessairement faire entrer quelque chose qui s'y rapportât dans sa définition scientifique.

3° La loi divine ordonne l'homme principalement à la fin, puis conséquemment aux moyens. Ces mots donc : « Contre la loi éternelle, » indiquent l'éloignement de la fin et des moyens.

4° Quand on dit : « Tous les péchés ne sont pas mauvais parce qu'ils sont défendus, » on veut dire : « Défendus par le droit positif. » Mais quand on se met au point de vue du droit naturel qui comprend d'abord la loi éternelle, puis le dictamen de la raison, tous les péchés sont mauvais parce qu'ils sont défendus, car le droit naturel défend tout ce qui est désordonné (2).

du péché. C'est ici un point fondamental contre les manichéens et contre les protestants.

(1) Rouge et non rouge se retrouvent dans la couleur, sain et non sain dans la disposition du corps, vertu et non vertu dans l'habitude.

(2) Si nous en croyons quelques moralistes, la raison défend certaines choses que permet la loi divine, de sorte qu'il existe des péchés purement philosophiques. Nous savions bien que les anciens philosophes permettoient les plus grands désordres, et que les disciples des philosophes du dernier siècle ont couvert la France de ruines et de sang ; mais nous ignorions que l'homme eût plus de justice, plus de vertu, plus de sainteté que Dieu. Effectivement notre saint auteur vient de prouver que la loi divine embrasse plus de choses que la loi humaine, qu'ainsi le péché philosophique n'existe pas.

Ad primum ergo dicendum, quòd affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis *genitum* et *ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit in V. *De Trin.* (cap. 3 ac deinceps). Et ideo pro eodem est accipiendum, *dictum* et *non dictum*, *factum* et *non factum*.

Ad secundum dicendum, quòd prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem diffinit peccatum; sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cùm sint secundùm se mali, ut dictum est, necesse fuit quòd in diffinitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quòd lex æterna primò et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem benè se habere circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo in hoc quòd dicit : « Contra legem æternam, » tangit aversionem à fine et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quòd cùm dicitur quòd « non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, » intelligitur de prohibitione facta per jus positivum; si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, secundariò verò in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc « omne peccatum est malum, quia prohibitum. » Ex hoc enim ipso quòd est inordinatum, juri naturali repugnat.

5° Tandis que le moraliste distingue avant tout dans le péché un outrage à la raison, le théologien y voit principalement une offense contre Dieu. Saint Augustin devoit donc faire figurer dans sa définition les mots « contre Dieu, » plutôt que « contre la raison, » d'autant plus que la loi éternelle règle beaucoup de choses qui échappent aux prescriptions de la raison, comme les matières de foi.

QUESTION LXXII.

De la distinction des péchés.

Nous allons maintenant distinguer les vices et les péchés.

On demande neuf choses ici : 1° Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après leurs objets? 2° Les péchés de l'esprit se distinguent-ils des péchés de la chair? 3° Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après leurs causes? 4° Les péchés se distinguent-ils en péché contre Dieu, en péché contre soi-même et en péché contre le prochain? 5° Le péché véniel se distingue-t-il spécifiquement, par la peine, du péché mortel? 6° Le péché de commission se distingue-t-il spécifiquement du péché d'omission? 7° Les péchés se distinguent-ils en péché du cœur, en péché de la bouche et en péché de l'œuvre? 8° Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par l'excès et par le défaut? 9° Enfin les péchés se distinguent-ils spécifiquement par les circonstances?

ARTICLE I.

Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après leurs objets?

Il paroît que les péchés ne se distinguent pas spécifiquement d'après

---

Ad quintum dicendum, quòd à theologis consideratur peccatum præcipuè secundùm quòd est offensio contra Deum; à Philosopho autem morali, secundùm quòd contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientiùs diffinit peccatum ex hoc quòd est *contra legem æternam*, quàm ex hoc quòd est *contra rationem*, præcipuè cùm per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

De peccatorum distinctione, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm peccata distinguantur specie secundùm objecta. 2° De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. 3° Utrùm secundùm causas. 4° Utrùm secundùm eos in quos peccatur. 5° Utrùm secundùm diversitatem reatûs. 6° Utrùm secundùm omissionem et commissionem. 7° Utrùm secundùm diversum processum peccati. 8° Utrùm secundùm abundantiam et defectum. 9° Utrùm secundùm diversas circumstantias.

ARTICULUS I.

Utrùm peccata differant specie secundùm objecta.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd peccata non differant specie secundùm objecta.

(1) De his etiam infrà, tum art. 3 et 4, in corp., tum art. 5, ad 1; et 2, 2, in Prologo,

leurs objets. 1° Les actes humains trouvent leur bonté ou leur malice, nous le savons, dans la fin. Or le péché n'est autre chose, comme nous l'avons prouvé dans la question précédente, qu'un acte humain. Donc les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs fins, plutot que d'après leurs objets.

2° Puisque le mal est une privation, il se différencie spécifiquement d'après les différentes espèces de ses contraires. Or le péché forme un certain mal dans les actes humains. Donc les péchés se différencient spécifiquement d'après leurs contraires, plutôt que d'après leurs objets.

3° Si les péchés différoient d'espèce avec leurs objets, l'on ne trouveroit pas le même péché dans des matières spécifiquement distinctes. Or certains péchés se rencontrent dans des espèces différentes : ainsi l'orgueil se voit dans les choses spirituelles et dans les choses corporelles, comme le remarque saint Grégoire, et l'avarice franchit aussi les limites posées par la distinction spécifique. Donc les péchés ne diffèrent pas d'espèce avec leurs objets.

Mais le péché est une parole, une action ou un désir contre la loi de Dieu. Or les désirs, les actions ou les paroles se distinguent spécifiquement d'après leurs objets ; car c'est ainsi que les actes se différencient, comme nous l'avons prouvé dans une autre circonstance. Donc les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs objets.

(Conclusion. — Puisque les péchés renferment essentiellement les actes volontaires et qu'ils les suivent par conséquent dans leur distinction spécifique, ils se distinguent, comme ces actes, par leurs objets.)

Nous l'avons vu dans la dernière question, deux choses concourent à la formation du péché : l'acte volontaire et le désordre de cet acte, son

---

Actus enim humani præcipuè dicuntur *boni* vel *mali* per comparationem ad finem, ut suprà ostensum est (qu. 18). Cùm igitur peccatum nihil aliud sit quàm actus hominis malus, sicut dictum est (qu. 71, art. 6), videtur quòd secundùm fines peccata debent distingui specie magis quàm secundùm objecta.

2. Præterea, malum cùm sit privatio, distinguitur specie secundùm diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundùm opposita, quàm secundùm objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundùm objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata : nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit in lib. XXXIV. *Moralium;* avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundùm objecta.

Sed contra est, quòd peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Sed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* distinguuntur specie secundùm diversa objecta, quia « actus per objecta distinguuntur, » ut suprà dictum est (qu. 18, et 54, art. 2). Ergo etiam peccata secundùm objecta specie distinguuntur.

(Conclusio. — Quoniam actus humani voluntarii secundùm quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur, etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 71, art. 6), ad rationem peccati duo con-

et qu. 30, art. 2, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 2; et qu. 2, in corp.; et qu. item 2, de malo, art. 6, in corp.; et qu. 14, art. 3, in corp.; et super *Ps.* L, col. 2.

opposition à la loi de Dieu. La première de ces choses, l'acte volontaire, appartient essentiellement, par elle-même au péché, car l'homme la veut d'une manière directe; la seconde, le désordre de l'acte, entre accessoirement, par accident dans le péché, car « nul n'agit dans l'intention d'obtenir le mal, » comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite. Or il est manifeste que les choses se classent spécifiquement d'après leurs propriétés essentielles, et non d'après leurs modalités accidentelles; car ces modalités n'appartiennent pas à l'idée qui constitue l'espèce. En conséquence les péchés suivent dans leur distinction spécifique, non pas le désordre et la difformité qu'ils renferment, mais les actes volontaires. Eh bien, les actes volontaires se distinguent, comme nous l'avons montré dans une discussion précédente, d'après leurs objets : donc les péchés se distinguent aussi selon le même principe.

Je réponds aux arguments : 1° La fin renferme, plus que toute autre chose, l'idée du bien ; elle forme donc l'objet de l'acte volontaire, qui est primordial dans tout péché (1). Que les péchés donc se distinguent d'après leurs objets ou d'après leurs fins, c'est tout un.

2° Le péché n'est pas une privation pure et simple; il est un acte privé de l'ordre convenable. Les péchés se distinguent donc spécifiquement, non d'après leurs contraires, mais d'après les objets des actes. Et si vous voulez absolument les distinguer d'après leurs contraires, c'est-à-dire d'après les vertus, cela revient encore au même; car les vertus se diversifient selon leurs objets.

3° Les choses différant dans l'espèce ou dans le genre peuvent offrir une seule forme objective, qui donne au péché sa distinction spécifique : ainsi

(1) La fin est la première des causes, pourquoi? Parce qu'elle renferme le plus grand bien, parce que l'agent se la propose avant tout, parce qu'elle est le principal but qu'il veut atteindre. L'homme avide travaille pour obtenir des richesses : les richesses forment donc l'objet de ses actes.

---

currunt, scilicet actus voluntarius et inordinatio ejus, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem (scilicet inordinatio actûs) per accidens se habet ad intentionem peccantis : « nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Manifestum est autem quòd unumquodque consequitur speciem secundùm illud quod est per se, non autem secundùm id quod est per accidens; quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quàm ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundùm objecta, ut in superioribus ostensum est (qu. 18, art. 1) : unde sequitur quòd peccata propriè distinguantur specie secundùm objecta.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum. Unde in idem redit quòd peccata differant secundùm objecta, vel secundùm fines.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundùm objecta actuum, quàm secundùm opposita : quamvis etiam si distinguantur secundùm oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundùm objecta, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus,

l'orgueil poursuit la grandeur et la domination dans des choses diverses, et l'avarice recherche l'abondance dans les différents biens qui tombent sous l'usage de l'homme.

ARTICLE II.

Les péchés de l'esprit se distinguent-ils des péchés de la chair?

Il paroît que les péchés de l'esprit ne se distinguent pas des péchés de la chair. 1° Saint Paul dit, *Gal.*, V, 19 : « Il est aisé de connoître les œuvres de la chair : elles sont la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure, le culte des idoles, les vénéfices, etc.; » où l'on voit que toutes les sortes de péchés sont des œuvres de la chair. Or les œuvres de la chair ne sont autre chose que les péchés dits pareillement péchés de la chair. Donc les péchés de la chair ne se distinguent pas des péchés de l'esprit.

2° Qui pèche marche selon la chair; car il est écrit, *Rom.*, VIII, 13 : « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si par l'esprit vous mortifiez les œuvres de la chair, vous vivrez (1). » Or « marcher ou vivre selon la chair, » ce n'est pas autre chose que commettre les péchés de la chair. Donc tous les péchés sont des péchés de la chair; donc on ne doit pas distinguer entre les péchés de la chair et les péchés de l'esprit.

3° La partie supérieure de l'ame, l'entendement ou la raison s'appelle l'*esprit;* ainsi l'Apôtre dit, *Ephes.*, IV, 23 : « Renouvelez-vous dans l'esprit de votre ame; » où *esprit* désigne la raison, selon la Glose (2). Or

(1) Le grand Apôtre dit formellement, au verset I : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui... ne marchent point selon la chair. » Et au verset 4 : « Afin que la justification de la loi fût pleine en nous, qui ne marchons point selon la chair, mais selon l'esprit. » Le mot du verset 13 : « Si vous vivez selon la chair, » ne présente point une autre idée.

(2) Saint Augustin, cité par Bède, interprète ce passage de la même manière; il dit, *De Trin.*, XIV : « Les mots *esprit de votre ame* n'expriment pas deux choses différentes; mais ils désignent la partie intellectuelle de l'ame, l'entendement, la raison. »

---

invenire unam formalem rationem objecti, à qua peccatum speciem recipit : et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia verò abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. Dicit enim Apostolus, *ad Galat.*, V : « Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, etc.; » ex quo videtur quòd omnia peccatorum genera sunt *opera carnis.* Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis.* Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

2. Præterea, quicunque peccat secundùm carnem ambulat, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Si secundùm carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. » Sed *vivere* vel *ambulare secundùm carnem* videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia; non ergo sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, *spiritus* nominatur, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Renovamini spiritu mentis vestræ; » ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 5, in corp.; et 2, 2, qu. 118, art. 6, etiam in corp.; et in I. *ad Cor.*, VI, lect. 3, col. 1; et II. *ad Cor.*, VII, lect., col. 1.

tous les péchés commis selon la chair procèdent de la raison par le consentement; car c'est à cette faculté qu'il appartient, comme nous le verrons plus tard, de consentir à l'acte du péché. Donc tous les péchés sont des péchés de la chair tout ensemble et des péchés de l'esprit; donc on ne doit pas voir, là, deux espèces de péchés.

4° S'il y avoit des péchés qui appartinssent spécialement à la chair, ce seroient avant tout ceux que l'homme commet contre son corps. Or l'Apôtre dit, I *Cor.*, VI, 18 : « Tous les autres péchés que fait l'homme sont hors de son corps ; mais celui qui commet la fornication pèche contre son corps. » Donc la fornication seroit dans l'hypothèse que nous combattons, le seul péché de la chair; et cependant saint Paul, dans le passage cité plus haut, *Gal.*, V, 19, range l'avarice parmi ces péchés.

Mais nous lisons dans saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, 17 : « Des sept péchés capitaux, cinq sont spirituels, et deux charnels. »

(CONCLUSION. — Puisque les péchés reçoivent l'espèce de leurs objets ou si l'on veut de leurs fins, ils sont péchés de l'esprit ou péchés de la chair suivant qu'ils s'accomplissent dans la délectation spirituelle ou dans la délectation charnelle.)

Comme nous l'avons vu dans le premier article, les péchés reçoivent l'espèce de leurs objets. Or tout péché consiste dans le désir d'une chose périssable que l'on convoite contre l'ordre, et dans laquelle on se délecte aussi d'une manière déréglée quand on la possède. D'une autre part, on distingue deux sortes de délectation, comme nous l'avons dit ailleurs : il y a d'abord la délectation animale, qui s'accomplit dans la seule perception d'un objet possédé, comme lorsqu'on se délecte dans les éloges des hommes ou dans d'autres choses pareilles, et l'on peut également donner le nom de spirituelle à cette jouissance; ensuite il y a la délectation corporelle ou naturelle, qui se consomme dans le toucher des organes,

---

ibi Glossa dicit. Sed omne peccatum, quòd secundùm carnem committitur, à ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infrà dicetur (qu. 74, art. 7). Ergo eadem peccata sunt carnalia et spiritualia; non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissimè intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed sicut Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, VI : « Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. » Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale, cùm tamen Apostolus, *ad Ephes.*, V, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI. *Moralium*, dicit (ubi suprà), quòd « septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia. »

(CONCLUSIO. — Quoniam ex objectis sine finibus peccata speciem recipiunt, convenit ut peccata illa quæ spirituali delectatione perficiuntur, *spiritualia* vocentur; quæ verò in delectatione carnali, *carnalia*.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinatè appetitur, et per consequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet (qu. 31, art. 3), duplex est delectatio : una quidem *animalis*, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ; et hæc etiam potest dici delectatio *spiritualis*, sicut cùm aliquis delectatur in laude humana vel in aliquo hujusmodi. Alia

et l'on peut également la caractériser par l'appellatif de charnelle. Eh bien, les péchés qui se commettent dans la délectation spirituelle, on les appelle *péchés de l'esprit*; et l'on nomme *péchés de la chair* ceux qui se font dans la délectation charnelle : ainsi la gourmandise, qui s'accomplit dans la jouissance de la nourriture; ainsi pareillement la luxure, qui s'assouvit dans les voluptés des sens. Voilà ce qui fait dire à saint Paul, II *Cor.*, VII, 1 : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Paul n'appelle pas *œuvres de la chair* la fornication, l'impureté, la luxure, parce qu'elles s'assouvissent dans la volupté corporelle; mais il désigne par le mot *chair* l'homme qui vit selon lui-même, au gré de ses passions. Cette interprétation, qui est donnée par saint Augustin (1), repose sur ce fait que les défauts et les égarements de la raison humaine trouvent en quelque sorte leur commencement dans la partie matérielle de notre être.

(1) Examinant la question : « Qu'est-ce que vivre selon la chair, » le grand évêque dit, *De Civit. Dei*, XIV, 2 et 3 : « L'Ecriture appelle *chair* non-seulement le corps de tout animal terrestre et mortel, comme dans ces paroles : « Toute chair n'est pas la même chair; autre est la chair de l'homme, autre la chair des brutes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons; » mais elle emploie ce mot dans différents sens, par exemple pour désigner l'homme même, en prenant la partie pour le tout. Ainsi elle dit : « Nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la loi. « Nulle chair, c'est-à-dire nul homme, comme le saint Livre l'explique un peu après : « Nul homme ne sera justifié par la loi; » et dans l'*Epître aux Galates* : « Vous savez que nul homme ne sera justifié par les œuvres de la loi. » C'est dans le même sens que nous lisons : « Le Verbe s'est fait chair, » c'est-à-dire homme. Faute d'entendre ces paroles, quelques-uns ont pensé que Jésus-Christ n'avoit point l'ame humaine.... Prétendre que la chair est la cause de tout vice et de toute immoralité, c'est ne pas comprendre la nature de l'homme.... Le corps appesantit l'ame sous la masse de sa corruption, cela est vrai; mais c'est l'ame pécheresse qui a corrompu le corps, et non pas le corps corrompu qui a rendu l'ame pécheresse. Quoique certains désirs déréglés, certains attraits vers le vice naissent de la chair, gardons-nous d'attribuer à la chair tous les désordres de la vie; car ce seroit proclamer la justice et l'innocence du démon, qui n'est pas dans la chair. On ne peut appeler le démon fornicateur ou ivrogne, ni l'accuser d'aucun vice charnel; mais il est le conseiller et l'instigateur caché de tous les crimes, mais il est superbe et envieux, et la perversité qui le domine l'a fait jeter dans les cachots ténébreux de l'air. Or ces vices qui ont l'empire sur le diable, l'Apôtre les impute à la chair, bien que l'esprit impur n'ait pas de corps. Inimitiés, querelles, rivalités, animosités, tout cela, d'après saint Paul, est œuvre de chair; et le principe de tout cela c'est l'orgueil, qui exerce sur le diable une domination spirituelle.... Et si tous ces vices sont en lui, comment l'Apôtre les nommeroit-il œuvres de chair, s'il n'entendoit par là les œuvres de l'homme? L'homme ne devient pas semblable au diable en vivant dans la chair, mais en vivant selon lui-même. Le diable aussi a voulu vivre

verò delectatio est *corporalis* sive *naturalis*, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio *carnalis*. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia : sicut gula quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, VII : « Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur; sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundùm se vivit, secundùm carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 2 et 3). Et hujus ratio est, ex hoc quòd omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

2° Ce qu'on vient de lire donne la réponse à la deuxième objection.

3° Les péchés charnels contiennent eux-mêmes un acte spirituel, l'acte de la raison; mais la fin qui les spécifie, l'objet qui provoque leur appellatif, c'est la délectation charnelle.

4° Comme le remarque la Glose sur le texte objecté, « la fornication asservit l'ame au corps, en attachant toutes les pensées de l'esprit à son objet. » La délectation de la gourmandise, quoique charnelle, n'absorbe pas au même point la raison; mais elle fait au corps une injure plus ou moins grave par les souillures qu'elle lui imprime, et voilà pourquoi l'on dit que l'homme pèche contre son corps dans ce péché, dans ce péché seulement. Enfin quand saint Paul énumère les œuvres de la chair, *Gal.*, V, 19, il désigne sous le nom d'*avarice* l'adultère, qui est l'injuste possession de la femme d'autrui. On peut dire aussi que l'avarice se délecte dans un objet en quelque sorte charnel, et que c'est là ce qui lui a valu d'être classé parmi les péchés de la chair; mais la délectation qui l'accompagne appartient à l'esprit, non au corps, et c'est là ce qui lui a fait donner la dénomination de *péché spirituel* par saint Grégoire.

ARTICLE III.

Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après leurs causes?

Il paroît que les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs causes. 1° Toutes les choses reçoivent l'être et l'espèce du même principe. Or les péchés reçoivent l'être de leurs causes. Donc ils en reçoivent aussi l'espèce; donc ils se distinguent spécifiquement d'après leurs causes.

2° De toutes les causes, celle qui semble le moins appartenir à l'espèce, c'est la cause matérielle. Or, d'une part, la cause matérielle joue le rôle

selon lui-même, quand il n'est point demeuré dans la vérité; et sa parole ne vient pas de Dieu, mais de lui-même, de lui menteur et père du mensonge. »

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum à quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Glossa ibidem dicit, « specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, in tantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat. » Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici quòd in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinatè maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia verò quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ. Vel potest dici quòd res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus; sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum : et ideo Gregorius dicit quòd est « spirituale peccatum. »

ARTICULUS III.

Utrùm peccata distinguantur specie secundùm causas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd peccata distinguantur specie secundùm causas. Ab eodem enim habet res speciem, à quo habet *esse.* Sed peccata habent *esse* ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur; differunt ergo specie secundùm diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minùs videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed ob-

de l'objet dans le péché ; d'une autre part, les péchés diffèrent suivant la différence de leurs objets. Donc ils se distinguent par leurs causes matérielles, et plus encore par leurs autres causes.

3° Saint Augustin, commentant ces mots, *Ps.* LXXIX, 17 : « Brulée par le feu et renversée, » dit : « Tous les péchés proviennent de la crainte qui abaisse sans donner l'humilité, et de l'amour qui enflamme sans faire naître la charité. » De plus nous lisons, I *Jean*, II, 16 : « Tout ce qui est dans le monde est ou convoitise de la chair, ou convoitise des yeux, ou orgueil de la vie (1) : » ce qui est dans le monde, c'est le péché ; car, selon saint Augustin, l'Ecrivain sacré désigne là, par le mot *monde*, ceux qui l'aiment. Enfin saint Grégoire, *Moral.*, XXXI, distingue tous les péchés d'après les sept vices capitaux. Or ces trois divisions, celle de saint Grégoire, de saint Jean et de saint Augustin, distribuent les péchés selon l'ordre de leurs causes. Donc les péchés diffèrent d'espèce suivant que leurs causes en diffèrent elles-mêmes.

Mais si les péchés se distinguoient de cette manière, ils seroient tous de la même espèce ; car ils ont une seule cause, puisqu'il est écrit, *Eccli.*, X, 15 : « Le commencement de tout péché est l'orgueil ; » et encore, I *Timoth.*, VI, 10 : « La racine de tous les maux est la cupidité. » Or il est manifeste qu'il y a plusieurs espèces de péchés. Donc les péchés ne se distinguent pas d'après leurs causes.

(Conclusion. — Les péchés se distinguent spécifiquement, non d'après leurs causes actives ou motrices, mais d'après les fins que l'homme se propose et qui meuvent la volonté sous l'idée d'objet.)

Il y a quatre sortes de causes, qui règnent dans différents domaines. La cause formelle et la cause matérielle ont pour objet propre la substance

(1) Tout péché est ou désir des voluptés, ou convoitise des biens, ou soif des honneurs.

---

jectum in peccato est sicut causa materialis. Cùm ergo secundùm objecta peccata specie distinguantur, videtur quòd peccata multò magis secundùm alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus super illud *Psalm.* LXXIX : « Incensa igni et suffossa, » dicit quòd « omne peccatum est ex timore malè humiliante, vel ex amore malè inflammante. » Dicitur etiam I. *Joan.*, II, quòd « omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ : » dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundùm quòd mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super *Joan.*, Tract. II. Gregorius etiam, XXXI. *Moralium* (ubi suprà), distinguit omnia peccata secundùm septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quòd peccata differant specie secundùm diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundùm hoc omnia peccata essent unius speciei, cùm ex una causa causentur ; dicitur enim *Eccli.*, X, quòd « initium omnis peccati est superbia ; » et I. *ad Timoth.*, ult., quòd « radix omnium malorum est cupiditas. » Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundùm diversitates causarum.

(Conclusio. — Distinguuntur peccata specie, non secundùm diversas causas activas vel motivas, sed secundùm diversos fines quos sibi peccantes præstituunt, à quibus ut objectis eorum voluntas movetur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm quatuor sint causarum genera, diversimodè diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis

des choses, et c'est de là que les substances se distinguent spécifiquement ou génériquement d'après la forme et d'après la matière. Ensuite la cause agissante et la cause finale concernent et produisent comme effet direct le mouvement et l'opération, et c'est aussi pour cela que l'opération et le mouvement suivent ces deux causes dans leur distinction (1). Il faut pourtant remarquer une différence, que voici. Les principes actifs dans la nature sont toujours déterminés aux mêmes actes; si bien que les actes naturels suivent dans leur distinction spécifique, non-seulement les objets qui sont les termes ou les fins, mais encore les principes actifs : ainsi le refroidissement et la caléfaction se spécifient comme le froid et le chaud. Mais dans les actes volontaires, tels que sont les actes des péchés, les principes actifs ne sont pas déterminés nécessairement à une seule chose; rien n'empêche donc que le même principe actif, le même motif n'amènent diverses espèces de péchés : ainsi la crainte qui abaisse sans produire l'humilité peut causer le vol, l'homicide, la lâcheté qui fait abandonner son troupeau; bien plus, tout cela peut être produit par l'amour qui enflamme sans faire naître la charité. Il est donc manifeste que les péchés ne diffèrent pas d'espèce d'après leurs causes actives ou motrices, mais seulement d'après leur cause finale; car la fin est l'objet que se propose la volonté. Nous avons montré, d'ailleurs, que les actes humains reçoivent l'espèce de la fin.

Je réponds aux arguments : 1° Puisque les principes actifs ne sont point déterminés dans le domaine du libre arbitre à une seule chose, ils ne

(1) Dans l'homme, par exemple, la matière, c'est-à-dire le corps, constitue le genre; et la forme, c'est-à-dire l'ame, constitue l'espèce : l'homme doit donc se distinguer, génériquement et spécifiquement, par la matière et par la forme.

La fin, renfermant le bien, provoque et cause l'action par les avantages qu'elle promet; et l'agent, rapprochant du bien voulu, changeant la forme, produit le mouvement. Or la cause et l'effet sont liés par des rapports nécessaires d'analogie, de proportion, de similitude : l'action et le mouvement appartiennent donc à la même espèce que la fin et l'agent.

La forme, la matière et l'agent ne sont pas la cause propre du péché; c'est la fin qui le produit comme cause première. Le péché se distingue donc d'après la fin.

---

respiciunt propriè substantiam rei; et ideo substantiæ secundùm formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directè motum et operationem. Et ideo motus et operationes secundùm hujusmodi causas specie distinguuntur, diversimodè tamen : nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solùm secundùm objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundùm principia activa : sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundùm *calidum* et *frigidum*. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere : sicut ex timore malè humiliante potest procedere quòd homo furetur, et quòd occidat, et quòd deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore malè inflammante. Unde manifestum est quòd peccata non differant specie secundùm diversas causas activas vel motivas, sed solùm secundùm diversitatem causæ finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim suprà (qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6), quòd actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quòd principia activa in actibus voluntariis, cùm non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur vo-

suffisent pas pour produire les actes humains; il faut que la volonté soit mûe vers un objet spécial, comme le remarque le Philosophe, par l'intention de la fin. C'est donc la fin qui donne au péché l'être et l'espèce.

2° Les objets se présentent comme matière dans les actes extérieurs; mais ils remplissent les fonctions de fin dans les actes intérieurs de la volonté, et c'est par là qu'ils en déterminent l'espèce. Il est vrai que les objets forment aussi, comme matière, les termes qui spécifient le mouvement; mais les termes eux-mêmes ne produisent cet effet que sous la nature de fin.

3° Les trois distinctions posées dans l'argument n'ont pas pour but d'assigner les espèces des péchés, mais de faire ressortir les causes qui les produisent.

On peut voir aussi quelque chose sur cette question IIe IIe partie, dans le *Prologue;* et II *Sentent.*, dist. XXVIII, art. 1.

ARTICLE IV.

Les péchés se distinguent-ils en péché contre Dieu, en péché contre soi-même et en péché contre le prochain?

Il paroît que les péchés ne se distinguent pas en péché contre Dieu, en péché contre le prochain et en péché contre soi-même. 1° Ce qui est commun à tous les péchés ne doit pas figurer comme une partie dans la division des péchés. Or il est commun à tous les péchés d'être contre Dieu; car la définition donnée dans une autre question porte qu'ils sont « contre la loi de Dieu. » Donc le péché contre Dieu ne doit pas figurer comme une partie dans la division des péchés.

---

luntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in IX. *Metaphys.* (text. 15 ac deinceps). Et ideo à fine perficitur *esse* et species peccati.

Ad secundum dicendum, quòd objecta, secundùm quòd comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam;* sed secundùm quòd comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, et ex hoc habent quòd dent speciem actui: quamvis etiam secundùm quòd sunt materia *circa quam*, habeant rationem terminorum à quibus motus specificantur, ut dicitur in V. *Phys.* et in X. *Ethic.;* sed tamen etiam termini motûs dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quòd illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

De his etiam in 2, 2, in Prologo; et II, *Sentent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum, quod est *in Deum, in proximum* et *in seipsum.* Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quòd sit contra Deum; ponitur enim in diffinitione peccati quòd sit « contra legem Dei, » ut suprà dictum est (qu. 71, art. 6). Non ergo *peccatum in Deum* debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et in *Psalm.* XXV, col. 2.

2° « Toute division doit se faire par les contraires. » Or les trois sortes de péchés dont on nous parle ne sont pas contraires ; car quiconque pèche contre le prochain, pèche aussi contre soi-même et contre Dieu. Donc on ne doit pas diviser le péché comme on nous propose de le faire.

3° « Les choses extérieures ne confèrent pas l'espèce. » Or Dieu et le prochain sont hors de nous. Donc ils ne constituent pas le péché dans son espèce ; donc on ne doit pas admettre la division posée plus haut.

Mais saint Isidore, *De summo bono*, fonde la distinction des péchés sur ce principe, que « l'homme pèche contre lui-même, contre Dieu et contre le prochain (1). »

(Conclusion. — Puisque le péché est un acte désordonné, c'est-à-dire contraire à l'ordre que l'homme doit garder envers Dieu, envers lui-même et envers le prochain, il se divise en péché contre Dieu, en péché contre soi-même et en péché contre le prochain.)

Comme nous l'avons vu dans la question précédente, le péché est un acte désordonné, contraire à l'ordre. Or trois ordres, pour ainsi dire, président aux actes humains. Le premier est constitué par la raison, qui règle et mesure nos actions et nos passions ; puis le deuxième est établi par la loi divine, qui nous impose des règles et des préceptes en toutes choses. Si l'homme devoit rester isolé sur la terre, ces deux ordres lui suffiroient; mais comme il doit vivre dans l'état politique et social, il faut qu'un troisième ordre fixe ses rapports avec les autres hommes. Le premier de ces ordres embrasse le deuxième et le dépasse : car tout ce qui est contenu dans l'ordre de la raison se trouve renfermé dans l'ordre de Dieu; mais l'ordre de Dieu comprend des choses qui surpassent la raison, telles que

(1) Quelques commentateurs de saint Thomas disent que cette division ne se rencontre pas dans saint Isidore; mais on la trouve dans Bède, dans Richard de Saint-Victor et dans une foule d'auteurs.

---

2. Præterea, « omnis divisio debet fieri per opposita. » Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicunque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundùm hæc tria.

3. Præterea, « ea quæ sunt extrinsecùs, non conferunt speciem. » Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundùm speciem; inconvenienter igitur secundùm hæc tria peccata dividuntur.

Sed contra est, quod Isidorus in lib. *De summo bono*, distinguens peccata, dicit quòd « homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum. »

(Conclusio. — Cùm omnia peccata sint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine esse deberet ordinem ad Deum, ad seipsum vel ad proximum, rectè peccata *in Deum*, *in seipsum* et *in proximum* distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 71, art. 6), peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse : unus quidem secundùm comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundùm regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et siquidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret; sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I. *Polit.* (cap. 2), ideo necesse est quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum : quæcunque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei; sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam,

les matières de foi et les hommages réservés à Dieu seul. Quand donc l'homme pèche dans ces choses, comme l'hérétique, le sacrilége et le blasphémateur, on dit qu'il pèche contre Dieu. Semblablement le deuxième ordre embrasse le troisième et le dépasse : car nos rapports avec les autres sont fixés par la raison ; mais la raison nous prescrit envers nous-mêmes des choses qu'elle ne nous commande pas envers les autres. Quand donc l'homme pèche dans ce qu'il se doit à lui-même, comme le gourmand, le voluptueux et le prodigue, on dit qu'il pèche contre lui-même ; et quand il fait le mal dans ses rapports avec le prochain, comme le voleur et l'homicide, on dit qu'il pèche contre le prochain. Or les choses que l'homme doit à Dieu, à lui-même et au prochain se classent dans des espèces différentes : les péchés qui suivent ces choses se séparent donc les uns des autres par une distinction spécifique. C'est ce que font les vertus contraires à ces péchés ; car la foi, l'espérance et la charité concernent les devoirs de l'homme envers Dieu, la force et la tempérance ses devoirs envers lui-même, et la justice ses devoirs envers le prochain.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque le péché contre Dieu blesse l'ordre divin qui contient l'ordre humain, il ne forme pas un péché spécial ; mais quand il attaque l'ordre divin qui dépasse l'ordre humain et l'ordre social, il constitue un péché d'une espèce particulière.

2° Lorsque deux choses sont renfermées l'une dans l'autre, on ne les distingue pas d'après le contenant et le contenu, mais d'après l'excédant, selon le plus. Cela se voit dans les nombres et dans les figures : on ne distingue pas le quadrilatère du triangle parce qu'il le renferme, mais parce qu'il le dépasse. Il en est de même du nombre quatre à l'égard du nombre trois (1).

(1) Le nombre trois renferme une unité de plus que le nombre deux. Semblablement le

---

sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur « in Deum peccare, » sicut hæreticus, et sacrilegus et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium et excedit ipsum : quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundùm regulam rationis ; sed in quibusdam dirigimur secundùm rationem quantum ad nos tantùm, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo « peccare in seipsum, » sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo ; quando verò peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur « peccare in proximum, » sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum : unde hæc distinctio peccatorum propriè est secundùm diversas peccatorum species. Nam et virtutes quibus peccata opponuntur, secundùm hanc differentiam specie distinguuntur : manifestum est enim ex dictis (qu. 62), quòd virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantiâ verò et fortitudine ad seipsum, justitiâ autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *peccatum in Deum*, secundùm quòd ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato ; sed quantum ad id quòd ordo Dei excedit alios duos ordines, sic *peccatum in Deum* est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundùm illud quòd unum continetur in altero, sed secundùm illud quòd unum excedit alterum, sicut patet in divisione numerorum et figurarum ; non enim triangulus dividitur contra quadratum secundùm quòd continentur in eo, sed secundùm quòd exceditur ab eo. Et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

3° Dieu et le prochain sont hors de l'homme qui commet le péché, mais ils ne sont pas comme des choses étrangères à l'acte du péché : ils en forment l'objet propre.

ARTICLE V.

Le péché véniel se distingue-t-il spécifiquement, par la peine, du péché mortel?

Il paroît que le péché véniel ne se distingue pas spécifiquement, par la peine, du péché mortel. 1° Les choses qui diffèrent indéfiniment ne peuvent être d'une seule espèce, ni même d'un seul genre. Or le péché véniel et le péché mortel diffèrent indéfiniment : car, d'un côté, le premier mérite une peine temporelle et le second une peine éternelle; d'une autre part, la peine correspond à la gravité de la faute, selon cette parole, *Deut.*, XXV, 2 : « Le nombre des corps se règlera sur la qualité du péché (1). » Donc le péché véniel et le péché mortel n'appartiennent pas au même genre, ni moins encore à la même espèce; donc ils diffèrent spécifiquement.

2° Il y a des péchés mortels de leur genre, comme l'homicide et l'adultère; d'autres sont véniels aussi de leur genre, tels que la parole oiseuse et le rire inutile. Donc le péché véniel et le péché mortel diffèrent d'espèce.

3° Ce que l'acte vertueux est à la récompense, le péché l'est à la peine.

péché contre Dieu renferme un désordre de plus que le péché contre soi-même et que le péché contre le prochain : il attaque non-seulement l'ordre de la raison et l'ordre de la société, mais encore l'ordre de Dieu.

(1) Il s'agit bien, là, d'une peine infligée à la faute. Voici le contexte, 1 et 2 : « S'il naît un différend entre deux hommes et qu'ils portent l'affaire devant les juges, celui qu'ils reconnaîtront avoir la justice de son côté sera justifié par eux et gagnera sa cause, et ils condamneront d'impiété celui qu'ils auront jugé impie. S'ils trouvent que celui qui a fait la faute mérite d'être battu, ils ordonneront qu'il soit couché par terre et battu devant eux. Le nombre des coups se règlera sur la qualité du péché. »

Ad tertium dicendum, quòd Deus et proximus quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actûs peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V.

Utrùm divisio peccatorum quæ est secundùm reatum, diversificet speciem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd divisio peccatorum quæ est secundùm reatum, diversificet speciem, putà cùm dividitur secundùm *veniale* et *mortale*. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna; mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundùm illud *Deuter.*, XXV : « Pro mensura delicti erit et plagarum modus. » Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum quòd sint unius speciei.

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium; quædam verò ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus

(1) De his etiam infrà, qu. 88, art. 1 et 2; et I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 4, ad 5; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 139 et 147.

Or la récompense est la fin de l'acte vertueux. Donc la peine est aussi la fin du péché. Mais les péchés se distinguent par la fin, comme nous l'avons dit dans le premier article. Donc les péchés se distinguent spécifiquement par la peine qu'ils méritent.

Mais les entités qui constituent les choses dans leur espèce les précèdent comme différences spécifiques. Or la peine suit le péché comme son effet. Donc les péchés ne diffèrent pas d'espèce par la peine.

(Conclusion. — Comme la peine, considérée du côté de l'homme, est accidentelle dans la faute, la différence qui existe entre le péché véniel et le péché mortel, non plus que toute autre différence résultant de la peine, ne forme pas une distinction spécifique entre les péchés.)

Il y a deux différences principales dans les choses (1) : la première constitue la diversité spécifique et ne se trouve jamais que dans des espèces différentes : tel est le raisonnable et l'irraisonnable, l'animé et l'inanimé; la seconde suit la diversité spécifique et peut néanmoins se trouver quelquefois dans la même espèce : ainsi le noir et le blanc suivent la diversité spécifique du cygne et du corbeau, mais ils se rencontrent aussi dans une seule espèce, par exemple dans l'espèce humaine. Cela posé, disons que la différence entre le péché véniel et le péché mortel, non plus que toute autre différence résultant de la peine du péché, ne constitue pas la diversité spécifique. En effet ce qui est accidentel ne forme pas l'espèce des choses, et ce qui est hors de l'intention de l'agent est accidentel, comme le remarque le Philosophe. Or la peine est hors de l'intention de l'homme qui fait le mal. Lors donc qu'on l'envisage du côté du pécheur, la peine se

(1) Littéralement : « Il y a deux différences dans les choses qui diffèrent d'espèce. » Saint Thomas dit que la seconde de ces différences « peut se trouver quelquefois dans la même espèce, » comme le noir et le blanc dans l'espèce humaine; donc elles ne sont pas toujours dans les choses « qui diffèrent d'espèce. » Voilà pourquoi nous avons omis ces deux derniers mots dans la traduction.

---

ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actûs : ergo et pœna est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundùm fines, ut dictum est (art. 1, ad 1). Ergo etiam distinguuntur specie secundùm reatum pœnæ.

Sed contra : ea quæ constituunt speciem, sunt priora sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundùm reatum pœnæ.

(Conclusio. — Cùm in peccatis reatus per accidens sit ex parte ipsius peccantis, non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quæcunque penes reatum sumpta, peccatorum species distinguere.)

Respondeo dicendum, quòd eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem, quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut *rationale* et *irrationale, animatum* et *inanimatum*. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie; sicut *album* et *nigrum* consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quòd differentia *venialis* et *mortalis* peccati, vel quæcunque alia differentia quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem; id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II. *Physic.* (text. 50). Manifestum est autem quòd pœna est præter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad pec-

joint au péché par accident ; elle lui est infligée du dehors par la justice du juge qui décerne des châtiments divers contre les diverses fautes : donc la différence du péché véniel et du péché mortel peut bien suivre la diversité spécifique, mais elle ne la constitue point, elle ne la crée point.

La vraie différence entre le péché véniel et le péché mortel trouve sa source dans le désordre qui forme la nature de la faute imputable. Il y a deux sortes de désordre dans les choses : l'un renverse le principe de l'ordre ; l'autre laisse subsister ce principe, mais il détruit le bien qu'il produit : ainsi, dans le corps de l'animal, le désordre de la complexion va quelquefois jusqu'à la destruction du principe vital, c'est la mort; d'autres fois il laisse subsister ce principe et porte le trouble et la corruption dans les humeurs, c'est la maladie. Eh bien, le principe de tout ordre en morale, c'est la fin dernière, qui est dans les choses pratiques, comme le dit le Philosophe, ce que le principe indémontrable est dans les choses spéculatives. Quand donc le désordre du péché détourne l'ame de sa fin dernière (c'est-à-dire de Dieu à qui elle est unie par la charité), le péché est mortel ; mais quand la perversion ne va pas jusqu'à détourner, à séparer l'ame de Dieu, le péché est véniel. Et dans le corps, le désordre de la mort, qui détruit le principe vital, ne peut être réparé par les forces de la nature ; mais le désordre de la maladie, laissant le principe vital sain et sauf, est réparable. La même chose a lieu pour l'ame. Comme, dans les choses spéculatives, celui qui erre sur les principes ne peut être tiré de l'erreur, tandis que celui qui se trompe sur les conséquences peut être ramené à la vérité par les principes : ainsi, dans les choses pratiques, celui qui se détourne en commettant le mal de la fin dernière fait par la nature de son péché une chute irréparable, et voilà pourquoi l'on dit qu'il pèche mortellement et qu'il doit subir une

---

catum ex parte ipsius peccantis; ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet justitiâ judicantis, qui secundùm diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit : unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum ; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati *venialis* et *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio : una per subtractionem principii ordinis; alia, qua (etiam salvato principio ordinis) fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium : sicut in corpore animalis, quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et hæc est mors; quandoque verò salvo principio vitæ fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII. *Ethic.* Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine (scilicet Deo, cui unitur per charitatem), tunc est peccatum mortale; quando verò fit deordinatio citra aversionem à Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundùm naturam ; inordinatio autem ægritudinis reparari potest, propter id quòd salvatur principium vitæ : similiter est in his quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis, qui errat circa principia impersuasibilis est ; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest : et similiter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus; qui verò peccat citra aver-

peine éternelle; mais celui qui pèche sans se détourner de Dieu, sans briser ses rapports avec Dieu, commet une faute réparable, parce qu'il ne détruit pas en lui le principe de la vie spirituelle; c'est pourquoi l'on dit qu'il pèche véniellement, sa prévarication ne méritant pas une peine sans fin.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché véniel et le péché mortel diffèrent indéfiniment, lorsqu'on les envisage sous le rapport de la fin dernière, relativement à l'éloignement de Dieu; mais ils ne diffèrent pas de cette manière, quand on les considère à l'égard de la fin prochaine, comparativement au rapprochement des biens finis. Or c'est sous ce dernier point de vue que les péchés regardent leur objet, et qu'ils se spécifient par conséquent. Le péché véniel et le péché mortel peuvent donc se trouver dans la même espèce : ainsi le premier mouvement relatif à l'adultère est véniel, et la parole inutile peut devenir mortelle (1).

2° De ce qu'il y a des péchés mortels et des péchés véniels de leur nature, que s'ensuit-il? Que leur différence suit la diversité spécifique, mais non qu'elle la constitue, qu'elle la produit. Or cette sorte de différence peut se trouver, comme nous l'avons vu, dans les choses qui appartiennent à la même espèce.

3° La récompense est dans l'intention de l'homme vertueux; mais la peine n'est pas dans l'intention du pécheur, tant s'en faut qu'elle est contre sa volonté. On ne peut donc établir aucune similitude entre ces deux choses.

(1) Le premier mouvement est véniel en matière grave, lorsqu'il ne renferme pas un plein consentement. Les paroles oiseuses deviennent mortelles, quand elles font perdre un temps considérable.

---

sionem à Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum *mortale* et *veniale* differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum; unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum *mortale* et *veniale :* sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quòd invenitur aliquod peccatum *mortale ex genere,* et aliquod peccatum *veniale ex genere,* sequitur quòd talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundùm speciem, non autem quòd causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd præmium est de intentione merentis, vel virtuosè agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICLE VI.

Le péché de commission se distingue-t-il spécifiquement du péché d'omission?

Il paroît que le péché de commission se distingue spécifiquement du péché d'omission. 1° Saint Paul distingue par opposition le délit du péché dans cette parole, *Ephes.*, II, 1 : « Lorsque vous étiez morts par vos délits et par vos péchés. » Or la Glose dit sur ce passage : Vous vous étiez donné la mort « par vos délits, » c'est-à-dire en omettant ce que la loi commande, et « par vos péchés, » en faisant ce qu'elle défend ; d'où l'on voit que, dans le texte sacré, *délit* et *péché* signifient, l'un faute d'omission, l'autre faute de commission (1). Puis donc que le délit et le péché sont distingués contradictoirement par saint Paul, le péché de commission et le péché d'omission diffèrent d'espèce.

2° Le péché est essentiellement contraire à la loi divine, car cette opposition se trouve exprimée dans sa définition. Or deux sortes de préceptes sont renfermés dans la loi divine : les préceptes affirmatifs, que violent les péchés d'omission; puis les préceptes négatifs, que transgressent

(1) Haymon dit sur le même texte de saint Paul : « Nous commettons le péché quand nous faisons ce que Dieu nous défend, comme lorsque nous transgressons ce précepte : « Tu ne tueras point, » ou « tu ne commettras point d'adultère; » puis nous nous rendons coupables de délit quand nous ne faisons pas ce que Dieu nous commande, par exemple lorsque nous négligeons d'accomplir ce précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Quand nous n'aimons pas le prochain, nous le délaissons (*delinquimus*); et c'est de là qu'on dit *délit* (*delictum*), pour délaissé (*derelictum*). » Saint Augustin dit aussi, *in Levit.*, VII, 7 : « Quand nous nous rendons coupables de délit, qu'est-ce que nous faisons? Nous délaissons le bien : *delictum* est dit pour *derelictum*. *Délit* désigne la faute d'omission, et *péché* la faute de commission. On prend aussi le premier de ces mots pour péché d'ignorance, et le second pour péché fait avec connoissance. Ainsi l'Apôtre dit, *Gal.*, VI, 1 : « Si quelqu'un est tombé par surprise en quelque délit, vous qui êtes spirituels ayez soin de le relever dans un esprit de douceur. » Et saint *Jacques*, IV, 17 : « Celui-là est coupable du péché, qui sachant le bien qu'il doit faire ne le fait pas. » »

Notre langue semble avoir oublié l'origine du mot *délit*, car elle y attache l'idée d'acte positif. Les criminalistes distinguent trois choses dans la violation de la loi : la contravention, le délit et le crime. Des peines différentes sont portées contre ces trois sortes d'infractions : l'emprisonnement de 1 à 5 jours contre la contravention; l'emprisonnement jusqu'à 5 ans contre le délit; les travaux publics à temps ou à perpétuité, la dégradation civique et la mort contre le crime. Les théologiens du jour ne distinguent pas le délit du péché; ils pensent qu'il est plus clair de n'en point parler.

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatum commissionis et omissionis differant specie.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum *commissionis* et *omissionis* specie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur *Ephes.*, I, ubi dicitur : « Cùm essetis mortui delictis et peccatis vestris. » Et exponit ibi Glossa : « Delictis, » id est, dimittendo quæ jubentur; et « peccatis, » scilicet agendo prohibita; ex quo patet quòd per *delictum* intelligitur peccatum *omissionis*, per *peccatum*, peccatum *commissionis*. Differunt ergo specie cùm ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quòd sit contra legem Dei. Ponitur enim in ejus diffinitione, ut ex suprà dictis patet (qu. 71, art. 6). Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum *omissionis*;

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 2.

les péchés de commission. Donc ces deux sortes de péché se distinguent spécifiquement.

3° L'omission et la commission diffèrent comme la négation et l'affirmation. Or l'affirmation et la négation ne peuvent être de la même espèce; car la négation n'est pas une entité spécifique, puisque « le non-être n'a ni l'espèce ni la différence, » selon le Philosophe. Donc l'omission et la commission ne sont pas de la même espèce.

Mais l'omission et la commission se trouvent dans la même espèce de péché : car l'avare ravit le bien d'autrui, péché de commission ; puis il refuse de donner le sien quand il le devroit, péché d'omission. Donc le péché d'omission et le péché de commission ne diffèrent pas d'espèce.

(Conclusion. — Puisque les péchés de commission et ceux d'omission sortent du même principe et vont à la même fin (car l'avare vole et refuse de donner ce qu'il doit pour amasser de l'argent), ils ne diffèrent pas d'espèce quand on considère l'objet qui forme la distinction propre et formelle des péchés; mais on doit dire qu'ils diffèrent matériellement d'espèce, en prenant ce dernier mot dans un sens large (1).)

On trouve deux sortes de différence dans les péchés : l'une matérielle et l'autre formelle. La différence matérielle prend sa source dans les actes physiques du péché, puis la différence formelle dans ses rapports à la fin, qui forme l'objet propre. Si l'on se met à ce double point de vue, on verra que certains actes, appartenant matériellement à des espèces différentes, se réunissent formellement dans la même espèce du péché, parce qu'ils se rapportent à la même chose : ainsi l'empoisonnement, la strangulation, le massacre, la lapidation se rencontrent dans la même espèce de l'homicide, bien que ces actes diffèrent d'espèce dans leur nature phy-

(1) On voit que le galimathias étoit déjà connu du temps où l'on corrigeoit saint Thomas.

---

et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum *commissionis*. Ergo peccatum *omissionis* et peccatum *commissionis* differunt specie.

3. Præterea, *omissio* et *commissio* differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem : « non entis enim non sunt species neque differentia, » ut Philosophus dicit, IV. *Phys.* (text. 67). Ergo *omissio* et *commissio* non possunt esse unius speciei.

Sed contra : in eadem specie peccati invenitur *omissio* et *commissio* : avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum *commissionis*; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum *omissionis*. Ergo peccatum *omissionis* et *commissionis* non differunt specie.

(Conclusio. — Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eumdem ordinantur (avarus enim et rapit et non dat quæ dare debet, quò pecuniam accumulet), constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectentur, non differre specie; differunt autem largiùs de specie, loquendo materialiter.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatis invenitur duplex differentia, una *materialis* et alia *formalis*. Materialis quidem attenditur secundùm naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundùm ordinem ad unum finem proprium, quod etiam est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur : sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundùm speciem naturæ.

sique. Si donc on envisage le péché d'omission et celui de commission matériellement, on peut dire qu'ils se différencient sous le rapport de l'espèce, en prenant ce dernier mot dans un sens large, tel qu'on peut l'attribuer à la négation ou à la privation. Mais si l'on considère ces deux sortes de péché formellement, ils ne diffèrent pas d'espèce, parce qu'ils vont à la même fin et qu'ils sortent du même principe : ainsi l'avare vole et ne rend pas ce qu'il doit pour amasser de l'argent, le gourmand prend trop de nourriture et n'observe pas les jeûnes prescrits pour satisfaire sa sensualité, ainsi de suite. Car, en tout et partout, la négation repose sur une affirmation, qui lui sert de cause sous quelque rapport. Dans les choses physiques aussi, pourquoi le feu ne refroidit-il pas, sinon parce qu'il échauffe?

Je réponds aux arguments : 1° L'opposition résultant de la commission et de l'omission ne repose pas, comme nous l'avons vu, sur la différence formelle, mais seulement sur la différence matérielle.

2° Dieu devoit donner dans sa loi sainte des préceptes affirmatifs et des préceptes négatifs pour élever l'homme graduellement à la vertu; il devoit lui apprendre à s'éloigner du mal par les préceptes négatifs, puis à faire le bien par les préceptes affirmatifs. Ces deux sortes de préceptes n'impliquent donc pas des vertus différentes, mais différents degrés de vertu; ils ne fondent donc pas la distinction spécifique des péchés. D'ailleurs les péchés n'empruntent pas l'espèce à leur éloignement de l'objet, car ils sont négation ou privation sous ce rapport; ils la tirent du rapprochement vers le terme ou vers la fin, parce qu'ils forment des actes sous ce point de vue; ils ne se diversifient donc pas spécifiquement d'après la diversité des préceptes.

3° L'objection s'appuie sur la différence matérielle de l'espèce. Il faut

---

Sic ergo si loquamur de specie peccati *omissionis* et *commissionis* materialiter, differunt specie, largè tamen loquendo de specie, secundùm quòd negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati *omissionis* et *commissionis* formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam, et rapit et non dat ea quæ debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit : et idem videre est in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde, etiam in rebus naturalibus, ejusdem rationis est quòd ignis calefaciat, et quòd non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa divisio quæ est per *commissionem* et *omissionem*, non est secundùm diversas species formales, sed materiales tantùm, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd necessarium fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, priùs quidem abstinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negativa; et post modum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa : et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quòd contrarientur diversis peccatis secundùm speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundùm hoc est negatio vel privatio, sed ex parte conversionis, secundùm quòd est actus quidam : unde secundùm diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundùm speciem.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum

cependant observer que, si la négation n'est pas proprement dans une espèce, elle s'y constitue quand on la ramène à l'affirmation qui la soutient.

ARTICLE VII.

Les péchés se distinguent-ils en péché du cœur, en péché de la bouche et en péché de l'œuvre?

Il paroît que les péchés ne se distinguent pas en péché du cœur, en péché de la bouche et en péché de l'œuvre. 1° Saint Augustin, *De Trin.*, XII, 12, assigne trois dégrés dans le péché : le premier commence « quand on conçoit la pensée d'une chose mauvaise; » le deuxième, « quand on se délecte dans cette pensée; » puis le troisième, « quand on forme par le consentement la résolution de l'exécuter (1). » Or ces trois choses appartiennent au péché du cœur. Donc le péché du cœur ne forme pas une espèce particulière du péché.

2° Saint Grégoire, *Moral.*, IV, distingue dans le péché les quatre degrés que voici : « Le mal est caché dans le cœur, » premier degré; « le péché se manifeste au dehors, » deuxième degré; « le vice se fortifie par l'habitude, » troisième degré; « enfin le pécheur présume dans la miséricorde divine ou tombe dans le désespoir, » quatrième degré. Or le péché de l'œuvre n'est pas distingué, dans cette classification, du péché de la bouche; puis nous y voyons paroître deux nouveaux degrés du péché. Donc nous ne devons pas admettre la distinction qu'on nous propose.

3° Le péché ne peut être dans la bouche ou dans l'œuvre sans avoir été dans le cœur. Donc les trois péchés dont on nous parle ne diffèrent pas

(1) Le premier de ses degrés répond au serpent, qui suggéra l'idée de la désobéissance dans le paradis terrestre; le deuxième à Eve, qui présenta le fruit défendu à l'homme; et le troisième à Adam, qui consomma le péché originel.

---

est tamen quòd negatio, etsi propriè non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII.

Utrùm convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter dividatur peccatum in *peccatum cordis, oris* et *operis.* Augustinus enim, in XII. *De Trin.* (cap. 12), ponit tres gradus peccati : quorum primus est, « cùm carnalis sensus illecebram quamdam ingerit, » quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, « quando solâ cogitationis delectatione aliquis contentus est; » tertius gradus est, « quando faciendum decernitur per consensum. » Sed tria hæc pertinent ad peccatum *cordis.* Ergo inconvenienter *peccatum cordis* ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius in IV. *Moral.*, posuit quatuor gradus peccati : quorum primus est « culpa latens in corde; » secundus, « cùm exteriùs publicatur; » tertius est, « cùm consuetudine roboratur; » quartus est, « cùm usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ vel ad desperationem homo procedit; » ubi non distinguitur peccatum operis à peccato oris, et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat priùs in corde. Ergo

(1) De his etiam infrà, qu. 100, art. 5 et 6; et 2, 2, in Prologo; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1.

spécifiquement; donc on ne doit point les diviser comme opposés l'un à l'autre.

Mais saint Jérôme, commentant *Ezech.*, XLIII, 23, dit : « Il y a trois sortes de péchés qui pèsent sur la race humaine; car nous péchons par pensée, par parole et par action (1). »

(CONCLUSION. — Le péché se divise en péché du cœur, de la bouche et de l'œuvre : non que cette distinction présente des espèces complètes (car le péché se consomme dans l'œuvre), mais elle offre des degrés qui forment des espèces imparfaites.)

Les choses se distinguent spécifiquement dans deux cas différents : d'abord quand elles forment des espèces achevées, complètes, comme le bœuf et le cheval; ensuite quand elles renferment dans leur production divers degrés que l'on considère comme des espèces imparfaites, commencées. Ainsi la bâtisse forme l'espèce complète de la maison, puis la pose des fondements et la construction des murs en constituent des espèces imparfaites, et l'on peut remarquer la même chose dans la production des animaux. Or les péchés que distingue la division posée plus haut, le péché du cœur, celui de la bouche et celui de l'œuvre ne renferment pas les trois des espèces parfaites, achevées; cela n'a lieu que pour le péché de l'œuvre, car le mal moral se consomme par l'action. Le premier degré du péché, son principe, pour ainsi dire son fondement est dans le cœur; le deuxième est dans la bouche, car l'homme manifeste par la parole les pensées de son cœur; puis le troisième est dans la consomma-

(1) Le prophète dit, *ubi supra* : « Vous offrirez chaque jour un bouc pour le péché; et l'on offrira de même un veau et un bélier du troupeau. » Saint Jérôme voit le péché de pensée dans le bouc, le péché de parole dans le bélier et le péché d'action dans le veau. Ces trois sortes de péchés sont désignés dans les paroles suivantes, *Matth.*, V, 21 : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point; celui qui tuera sera condamné par le jugement. Et moi je vous dis : Quiconque se met en colère contre son frère, sera condamné par le jugement; quiconque dira à son frère *Raca*, sera condamné par le conseil. » De là ces mots du *Confiteor* : « J'ai beaucoup péché, en pensée, en parole et en action; » à quoi l'on ajoute, dans l'enseignement public, les péchés d'omission.

---

ista peccata specie non differunt; non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit super *Ezech.* : « Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. »

(CONCLUSIO. — Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris et operis, non sicut in diversas species completas (nam consummatio peccati est in opere), sed secundùm diversos gradus ejusdem peccati secundùm speciem.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua inveniuntur differre specie dupliciter : uno modo ex eo quòd utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundùm diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species : sicut ædificatio est completa generatio domûs, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in X. *Ethic.* (cap. 5 vel 3); et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet *peccatum oris, cordis* et *operis*, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere : unde *peccatum operis* habet speciem completam. Sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde : secundus autem gradus ejus est in ore, secundùm quòd homo prorumpit facilè ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam

tion de l'œuvre. Ainsi les trois péchés dont nous parlons diffèrent d'après les trois degrés de toute prévarication consommée; mais ils ne forment qu'une seule espèce parfaite, parce qu'ils procèdent du même motif. En effet quand l'homme colère conçoit le désir de la vengeance, d'abord il est troublé dans son cœur; ensuite il éclate en paroles injurieuses, puis il se livre aux actes de violence. Il en arrive de même dans la luxure et dans les autres péchés.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les péchés du cœur ont cela de commun qu'ils sont cachés, et dès-lors ils ne forment qu'un seul degré du mal moral. Mais ce degré se subdivise en trois autres, qui sont la pensée, la délectation et le consentement.

2° Le péché de la bouche et celui de l'œuvre ont pareillement un caractère commun : ils sont manifestes, et c'est pour cela que saint Grégoire les met dans le même degré. Saint Jérôme les distingue, au contraire, à cause de la différence que voici : le péché de la bouche n'a que la manifestation, et la manifestation voulue directement, principalement; mais le péché de l'œuvre consiste principalement dans l'exécution de la pensée intérieure du cœur, et la manifestation n'est en lui que secondaire, accidentelle. Enfin l'habitude et le désespoir sont des degrés qui suivent la formation parfaite du péché, comme l'adolescence et la jeunesse suivent la production parfaite de l'homme.

3° Le péché du cœur et celui de la bouche ne se distinguent pas du péché de l'œuvre, quand ils en sont accompagnés, mais quand l'un ou l'autre se trouve sans lui ; ainsi une partie du mouvement ne se distingue pas du mouvement pris dans son ensemble quand il est continu, mais seulement quand il s'arrête dans le milieu.

---

est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundùm diversos gradus peccati; patet tamen quòd hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cùm ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quòd appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde; secundò in verba contumeliosa prorumpit; tertiò verò procedit usque ad facta injuriosa. Et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, et secundùm hoc ponitur unus gradus; qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet *cogitationis, delectationis* et *consensûs*.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum *oris* et *operis* conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius sub uno computat. Hieronymus autem distinguit ea : quia in peccato *oris* est manifestatio tantùm, et principaliter intenta; in peccato verò *operis* est principaliter expletio interioris conceptûs cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo verò et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum *cordis* et *oris* non distinguuntur à peccato *operis*, quando simul cum eo conjunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur : sicut etiam pars motûs non distinguitur à toto motu, quando motus est continuus, sed solùm quando motus sistit in medio

ARTICLE VIII.

Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par l'excès et le défaut?

Il paroît que les péchés ne se distinguent pas spécifiquement par l'excès et le défaut. 1° L'excès et le défaut diffèrent comme le plus et le moins. Or le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce (1). Donc l'excès et le défaut ne distinguent pas les péchés spécifiquement.

2° Comme le péché vient dans la pratique de ce qu'on s'éloigne de la droiture de la raison, ainsi la fausseté vient dans la spéculation de ce qu'on s'écarte de la vérité des choses. Or la fausseté ne change pas d'espèce, suivant qu'on blesse la vérité des choses en disant trop ou pas assez. Donc les péchés ne se distinguent pas non plus spécifiquement, selon qu'on viole la droiture de la raison en faisant trop ou pas assez.

3° « Deux espèces n'en forment pas une troisième, » dit Porphyre, *Isagoge*, II. Or l'excès et le défaut se trouvent dans le même péché; car on voit des hommes qui réunissent l'avarice et la prodigalité : l'avarice qui forme le péché d'excès, et la prodigalité qui constitue le péché de défaut. Donc l'excès et le défaut ne changent pas l'espèce des péchés.

Mais les contraires diffèrent d'espèce; car « la contrariété constitue une différence formelle, » comme le dit le Philosophe, *Metaph.*, X, 13. Or les vices qui diffèrent par excès ou par défaut, comme l'avarice et la prodigalité, sont contraires. Donc ils diffèrent d'espèce.

(CONCLUSION.—Puisque les péchés d'excès et ceux de défaut sont causés

(1) Le plus et le moins ne changent pas l'espèce dans le même objet : ajoutez la chaleur à la chaleur, la force à la force, la vertu à la vertu, vous aurez toujours la vertu, la force et la chaleur. Mais si le plus et le moins ne produisent pas la diversité d'espèce dans la même chose, ils la suivent dans les êtres différents : ainsi l'ange et l'homme ont plus et moins d'intelligence l'un que l'autre, parce qu'ils n'appartiennent pas à la même espèce.

ARTICULUS VIII.

Utrùm superabundantia et defectus diversificent species peccatorum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundùm *magis* et *minùs*. Sed *magis* et *minùs* non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quòd receditur à rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quòd receditur à veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quòd aliquis dicit plus vel minus esse quàm sit in re. Ergo etiam non diversificantur species peccati ex hoc quòd recedit à rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, « ex duabus speciebus non constituitur una species, » ut Porphyrius dicit. Sed superabundatia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundùm defectum, prodigalitas autem secundùm superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra : « contraria differunt secundùm speciem; » nam « contrarietas est differentia secundùm formam, » ut dicitur in X. *Metaph.* (text. 13 et 14). Sed vitia quæ differunt secundùm superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundùm speciem.

(CONCLUSIO. — Peccata secundùm super-

(1) De his etiam qu. 2, de malo, art. 6; et qu. 14, art. 3.

par des motifs divers et opposés, non-seulement ils diffèrent d'espèce, mais ils sont contraires.)

On peut considérer deux choses dans le péché : d'abord l'acte lui-même, puis le désordre qui rend cet acte contraire à l'ordre de la raison humaine ou de la loi divine. Eh bien, ce qui constitue l'espèce du péché, ce n'est pas le désordre de l'acte, vu qu'il n'entre pas dans l'intention de l'homme ; mais c'est l'acte même se terminant dans l'objet, parce que l'intention se trouve là. Où donc nous voyons plusieurs objets, différents motifs induisant l'intention au mal moral, là se trouvent diverses espèces de péché. Or il est clair que les motifs qui portent au mal dans le péché d'excès et dans le péché de défaut ne sont pas les mêmes, tant s'en faut qu'ils sont contraires : ainsi le motif dans le péché d'intempérance c'est l'amour des plaisirs corporels, et dans le péché d'insensibilité c'est la haine de ces plaisirs (1). On voit donc que les péchés d'excès et ceux de défaut ne diffèrent pas seulement d'espèce, mais qu'ils sont contraires.

Je réponds aux arguments : 1° Le plus et le moins ne produisent pas la diversité d'espèce, cela est vrai ; mais ils la suivent quand ils ont leur principe dans des formes différentes, comme lorsqu'on dit que le feu est plus léger que l'air (2) ; c'est de là que le Philosophe écrit, *Ethic.*, VIII, 2 : « Ceux qui pensent que l'amitié ne renferme pas plusieurs espèces parce qu'elle diffère selon le plus et le moins, croient sur de fausses apparences. » Ainsi dépasser la raison ou rester en-deçà, ce sont des péchés spécifiquement distincts, parce qu'ils dérivent de motifs divers.

(1) Il est des plaisirs raisonnables, légitimes, auxquels nous ne devons pas rester insensibles. Nous avons cité précédemment, LIX, 3, p. 448, un passage de saint Augustin, où il est dit que l'indifférence, l'apathie, l'insensibilité « est pire que tous les vices. »

(2) Les savants modernes disent et répètent incessamment qu'on ne connoissoit pas la pesanteur de l'air avant Pascal. Cette assertion est-elle bien exacte? L'exemple que notre saint auteur donne là, comme au hasard, ne semble-t-il pas prouver le contraire?

---

abundantiam et defectum sunt non solùm à se invicem secundùm speciem diversa, verùm etiam contraria; cùm ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, à quibus specificantur actus peccati.

Respondeo dicendum, quòd cùm in peccato sint duo (scilicet ipse actus et inordinatio ejus prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ), species peccati attenditur non ex parte inordinationis quæ est præter intentionem peccantis, ut suprà dictum est (art. 1); sed magis ex parte ipsius actùs secundùm quòd terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicunque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quòd non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundùm superabundatiam, et in peccatis quæ sunt secundùm defectum: quinimò sunt contraria motiva, sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium eorum. Unde hujusmodi peccata non solùm differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quòd *magis* et *minùs*, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout veniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quòd ignis est levior aere : unde Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quòd « qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quòd dicuntur secundùm *magis* et *minùs*, non sufficienti crediderunt signo. » Et hoc modo *superexcedere rationem* et *deficere ab ea*, pertinent ad diversa peccata secundùm speciem, in quantum consequuntur diversa motiva.

2° L'homme qui pèche n'a pas l'intention de s'écarter de la raison droite ; la déviation qui l'en écarte ne constitue donc pas le péché d'excès et le péché de défaut dans des espèces différentes. Mais celui qui de propos délibéré parle faussement veut cacher la vérité ; et les paroles qui disent plus et celles qui disent moins que les choses ne sont, la soustraient pareillement aux regards. On a donc des raisons différentes pour dire trop ou pas assez : ainsi l'homme vain dit trop pour s'attirer des louanges, et le trompeur ne dit pas assez pour ne pas payer toute sa dette. Cette diversité de motifs diversifie l'espèce de la fausseté ; c'est de là que certaines opinions fausses sont distinctes, et même contraires.

3° Le même homme peut être avare et prodigue dans des choses diverses : avare en prenant ce qu'il ne doit pas prendre, et prodigue en donnant ce qu'il ne doit pas donner. Car le même sujet peut renfermer, sous différents rapports, des qualités contraires.

ARTICLE IX.

Les péchés se distinguent-ils spécifiquement par les circonstances?

Il paroît que les péchés se distinguent spécifiquement par les circonstances. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Le mal dérive de nos manquements particuliers. » Or nos manquements ne sont autre chose que l'inobservation des circonstances. Donc les circonstances particulières forment différentes espèces de péché.

2° Les péchés sont des actes humains. Or les actes humains reçoivent quelquefois, comme nous l'avons vu, l'espèce des circonstances. Donc les

---

Ad secundum dicendum, quòd intentio peccantis non est ut recedat à ratione ; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum *superabundantiæ* et *defectûs* propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare : unde quantum ad hoc, non refert utrùm dicat plus vel minùs. Si tamen recedere à veritate non sit præter intentionem, tunc manifestum est quòd ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minùs ; et secundùm hoc diversa est ratio falsitatis : sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam ; et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem. Unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quòd prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundùm diversa ; ut scilicet fit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundùm diversa.

ARTICULUS IX.

Utrùm peccata diversificentur specie secundùm diversas circumstantias.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd vitia et peccata diversificentur specie secundùm diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, « malum contingit ex singularibus defectibus. » Singulares autem defectus sunt corruptiones singularium circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem à circumstantiis, ut suprà habitum est

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 53, art. 2, ad 3 ; et qu. 92, art. 2, in corp. ; et qu. 148 art. 4, ad 1, 2 et 3 ; et III, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 5 ; et qu. 14, art. 3.

péchés diffèrent d'espèce selon les circonstances dont on n'accomplit pas les exigences.

3° Les espèces de la gourmandise sont exprimées dans un vers latin, qu'on peut rendre ainsi : « Manger prématurément, délicatement, immodérément, avidement et passionnément. » Or tout cela forme des circonstances; car manger prématurément, délicatement, immodérément, etc., c'est manger plus tôt qu'il ne faut, avec plus de recherches qu'il ne faut, en plus grande quantité qu'il ne faut. Donc les péchés se distinguent spécifiquement avec les circonstances.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III et IV : « On pèche par les différents vices en faisant plus qu'il ne faut, quand il ne faut pas, ainsi de suite selon les autres circonstances (1). » Donc les diverses circonstances ne diversifient pas l'espèce des péchés.

(Conclusion. — Les péchés ne se distinguent spécifiquement par les circonstances, que lorsqu'ils proviennent de motifs différents.)

Répétons ce que nous disions dans le dernier article : où se trouvent différents motifs induisant au mal, là se rencontrent différentes espèces de péché; car le motif n'est autre chose que l'objet ou la fin. Or l'abus de circonstances diverses prend quelquefois sa source dans le même motif : ainsi l'avare est déterminé par la même cause à recevoir plus qu'il ne faut, où il ne faut pas, quand il ne faut pas, etc. ; car il fait tout cela par le désir déréglé d'amasser de l'argent. Or, dans ce cas-là, l'abus des circonstances produit une seule espèce de péché, non plusieurs. Mais, d'autres fois, le même abus des circonstances est amené par des motifs différents : il arrive, par exemple, qu'on mange avant le temps, parce

(1) On connoît le vers suivant, qui énumère toutes les circonstances : « Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. »

(qu. 18, art. 10). Ergo peccata differunt specie, secundùm quòd diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundùm particulas quæ in hoc versiculo continentur : « Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè. » Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias; nam *præproperè* est antequam oportet, *nimis* plus quàm oportet, et idem de aliis. Ergo species peccati diversificantur secundùm diversas circumstantias.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. et IV. *Ethic.*, quòd « singula vitia peccant agendo plusquam oportet, et quando non oportet, et similiter secundùm omnes alias circumstantias. » Non ergo secundùm hoc diversificantur peccatorum species.

(Conclusio. — Peccati circumstantiæ non distinguunt peccata secundùm speciem, nisi ex diversis motivis proveniant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 8), ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quòd in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quòd accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quàm oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem. Quandoque verò contingit quòd corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt à diversis motivis : putà quòd aliquis præproperè comedat potest provenire ex hoc quòd homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quòd verò appetat immoderatum

que la prompte absorption de l'élément humide ne souffre point de retard ; qu'on prend de la nourriture immodérément, parce que l'estomac demande beaucoup ; qu'on recherche des mets délicats, parce qu'on trouve de grandes jouissances dans les saveurs du goût. Eh bien, dans ces sortes de cas, l'abus des circonstances diverses entraîne la diversité spécifique des péchés.

Je réponds aux arguments : 1° Le mal, considéré comme tel, est une privation ; il se différencie donc spécifiquement, de même que toutes les entités de même nature, par les choses qu'il exclut, dont il prive. D'ailleurs nous avons vu, dans le premier article, que le péché emprunte l'espèce, non pas à la privation, à son éloignement de la règle, mais à ses rapports avec la fin, à son rapprochement vers l'objet de l'acte.

2° La circonstance ne transporte l'acte dans une nouvelle espèce, que lorsqu'elle présente un motif autre que le premier.

3° Les diverses espèces de la gourmandise renferment, comme nous l'avons vu, des motifs divers.

QUESTION LXXIII.

Des rapports des péchés entre eux.

Nous allons maintenant examiner la question dont on vient de lire le titre.

On demande dix choses ici : 1° Tous les péchés sont-ils unis les uns aux autres ? 2° Tous les péchés sont-ils égaux ? 3° Les péchés diffèrent-ils de gravité d'après les objets ? 4° Les péchés diffèrent-ils de gravité d'après les

cibum potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum ; quòd autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumcumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum in quantum hujusmodi, privatio est ; et ideo diversificatur specie secundùm ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut suprà dictum est (art. 1) ; sed ex conversione ad objectum actûs.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quòd in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est.

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm omnia peccata et vitia sint connexa. 2° Utrùm omnia sint paria. 3° Utrùm gravitas peccatorum attendatur secundùm objecta. 4° Utrùm secun-

vertus auxquelles ils sont contraires? 5° Les péchés de la chair impliquent-ils moins de culpabilité que les péchés de l'esprit? 6° Les péchés diffèrent-ils de gravité d'après leur cause? 7° Les circonstances aggravent-elles le péché? 8° La gravité du péché augmente-t-elle en proportion du dommage causé? 9° Le péché s'aggrave-t-il par la condition de la personne contre laquelle il est commis? 10° Enfin le péché s'aggrave-t-il par la grandeur de la personne qui le commet?

ARTICLE I.

Tous les péchés sont-ils unis les uns aux autres?

Il paroît que tous les péchés sont unis les uns aux autres. 1° Il est écrit, *Jacques*, II, 10 : « Quand celui qui a gardé toute la loi la viole en un seul point, il est coupable comme l'ayant violée dans tous. » Or quand on est coupable d'avoir violé la loi dans tous ses points, c'est comme si l'on avoit commis tous les péchés; car, ainsi que le dit saint Ambroise, *De paradiso*, VIII, « le péché est la transgression de la loi divine et la désobéissance à ses préceptes. » Donc celui qui commet un péché est coupable de tous.

2° Tout péché prive de la vertu contraire. Or, nous le savons, qui manque d'une vertu manque de toutes. Donc celui qui commet un seul péché, est privé de toutes les vertus. Mais être privé d'une vertu, c'est avoir le vice opposé. Donc qui a un péché les a tous.

3° Ces choses-là sont unies, qui ont le même principe. Or, ainsi que toutes les vertus, pareillement tous les péchés ont le même principe; car, selon la remarque de saint Augustin, comme l'amour de Dieu, qui édifie la céleste Jérusalem, est le principe et la racine de toutes les vertus, sem-

dùm dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. 5° Utrùm peccata carnalia sint graviora quàm spiritualia. 6° Utrùm secundùm causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. 7° Utrùm secundùm circumstantias. 8° Utrùm secundùm quantitatem nocumenti. 9° Utrùm secundùm conditionem personæ in quam peccatur. 10° Utrùm propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I.

Utrùm omnia peccata sint connexa.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnia peccata sint connexa. Dicitur enim *Jac.*, II : « Quicunque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. » Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis quod habere omnia peccata; quia, sicut Ambrosius dicit (lib. *De Paradiso*, cap. 8), peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo quicunque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex suprà dictis (qu. 6, art. 5). Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut suprà habitum est (qu. 65, art. 1 et 2). Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata : quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum,

(1) De his etiam III. part., qu. 86, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et dist. 16, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2; et dist. 18, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 3, ad 1.

blablement l'amour de soi, qui bâtit la Babylone terrestre, est la racine de tous les péchés (1). Donc tous les vices et tous les péchés sont unis par une connexion réciproque, si bien qu'en avoir un seul c'est les avoir tous.

Mais il est des vices qui sont respectivement contraires, comme le dit le Philosophe. Or les contraires ne peuvent être ensemble dans le même sujet. Donc tous les vices et tous les péchés ne se suivent pas nécessairement; donc ils ne sont pas tous enchaînés les uns aux autres.

(Conclusion. — Puisque certains péchés sont contraires et qu'ils ne peuvent dès lors se trouver dans le même sujet, il est impossible qu'ils se tiennent réunis comme en faisceau (2).)

L'intention se dirige autrement quand elle suit la raison dans la vertu, autrement quand elle s'écarte de la raison dans le péché. L'homme vertueux se propose, dans ses actes, d'observer la règle de la raison : l'intention va donc au même but dans toutes les vertus; et voilà pourquoi toutes les vertus se trouvent unies les unes aux autres, comme nous l'avons vu, dans la règle des actes, c'est-à-dire dans la prudence. Mais l'homme prévaricateur ne se propose pas de s'écarter de la raison; son intention se porte vers un bien qui la provoque et la spécifie. Or les biens que poursuit l'intention fourvoyée loin de la raison droite, sont divers et multiples, ils n'ont aucune connexité réciproque, ils vont quelquefois jusqu'à former des contraires. Puis donc que les vices et les péchés se

(1) *De Civit. Dei*, XIV, 28 : « Deux amours ont édifié deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a élevé la cité terrestre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes; l'autre la cherche en Dieu, témoin de sa conscience. L'une, dans l'orgueil de sa gloire, marche la tête haute; l'autre dit à son Dieu : « Vous êtes ma gloire et c'est vous qui relevez ma tête, etc. » »

(2) Le correcteur de saint Thomas a fort bien transcrit les quelques lignes qu'il venoit de lire; mais on verra qu'il ne résume pas la discussion.

---

ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum, XIV. *De Civit. Dei.* Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa; ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra : quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 8 vel 12). Sed impossibile est contraria simul inesse eidem (sicut dicitur IV. *Metaph.*, text. 26). Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

Conclusio. — Cùm vitia quædam seu peccata sibi invicem sint contraria, quæ simul eidem inesse non possunt, fieri non potest ut omnia peccata sint connexa.)

Respondeo dicendum, quòd aliter se habet intentio agentis secundùm virtutem ad sequendum rationem, aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuslibet enim agentis secundùm virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur : et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut suprà dictum est (qu. 65, art. 1). Sed intentio peccantis non est ad hoc quòd recedat ab eo quod est secundùm rationem, sed potiùs quòd tendat in aliquod bonum appetibile, à quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, imo etiam interdum sunt contraria. Cùm igitur vitia et peccata speciem habeant secundùm illud ad quod convertuntur, manifestum est quòd se-

distinguent spécifiquement par les objets dont ils se rapprochent, nous devons dire qu'ils n'ont aucune union dans les choses qui constituent leur espèce; car, suivant la route contraire à celle des vertus qui se tiennent toutes, ils ne vont pas de la pluralité à l'unité, mais de l'unité à la pluralité.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jacques ne considère pas le péché dans ses rapports avec les objets qui le déterminent spécifiquement, comme nous le savons; il l'envisage dans son opposition à la règle, comme contraire aux préceptes de la loi. Or tous les préceptes de la loi, saint Jacques nous le fait entendre lui-même (1), ont été donnés par le suprême Législateur ; il y a donc mépris de Dieu dans tout péché. De là le mot objecté : « Celui qui viole la loi en un seul point est coupable comme l'ayant violée dans tous; » dès qu'il transgresse un seul précepte, il doit être puni parce qu'il méprise Dieu, posant en cela même l'acte qui provoque la peine de tous les péchés.

2° Tout péché ne fait pas disparoître, comme nous le savons, la vertu contraire. En effet le péché véniel ne détruit aucune vertu; le péché mortel détruit la vertu infuse, parce qu'il détourne de Dieu; un seul acte du péché, même mortel, ne détruit pas l'habitude de la vertu acquise, mais plusieurs actes la détruisent quand ils engendrent l'habitude opposée par leur multiplication. Quand l'homme agit contre une vertu quelconque, il agit contre la prudence, sans laquelle aucune vertu morale n'est possible; dès lors toutes les vertus morales cessent d'être des vertus parfaites, parce qu'elles perdent la droiture et la forme qu'elles trouvent dans leurs rapports avec la prudence; il peut bien rester dans l'ame des inclinations qui portent aux actes vertueux, mais ces penchants

(1) Il écrit immédiatement après le texte objecté : « Celui qui a dit : « Tu ne commettras point d'adultère, » a dit aussi : « Tu ne tueras point. » Que si, ne commettant point d'adultère, vous tuez, vous êtes violateurs de la loi. »

---

cundùm illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quæ sunt connexæ; sed potiùs in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundùm quòd peccata distinguuntur, sicut dictum est; sed loquitur de eis ex parte aversionis, in quantum scilicet homo peccando recedit à legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit : et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit quòd « qui offendit in uno, factus est omnium reus; » quia scilicet uno peccato peccando incurrit pœnæ reatum ex hoc quòd contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 71, art. 4), non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita. Nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit à Deo. Sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus in tantum quòd generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ, quâ exclusâ excluditur prudentia. Quia cùm homo agit contra quamcunque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut suprà habitum est; et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale *esse* virtutis quod habent secundùm quòd participant prudentiam; remanent tamen

n'impliquent pas l'idée de vertu. Néanmoins quand l'homme perd une vertu, il ne contracte par cela même ni tous les vices ni tous les péchés. La même vertu a plusieurs vices pour contraires : elle peut donc être détruite par un de ces vices, sans que les autres soient dans l'ame. Le péché, d'ailleurs, contrarie la vertu, comme on le sait, dans l'inclination à l'acte; tant donc que l'homme conserve des inclinations vertueuses, on ne peut pas dire qu'il a tous les vices ou tous les péchés contraires.

3° L'amour de Dieu, unitif de sa nature, ramène les affections de la pluralité à l'unité, et voilà pourquoi les vertus qu'il engendre sont unies comme en faisceau. Mais l'amour de soi disperse l'affection sur une multitude d'objets, car l'homme s'aime lui-même en recherchant les biens temporels, qui sont multiples et divers, et c'est pour cela que les vices produits par cet amour coupable n'ont aucune connexion réciproque.

ARTICLE II.

Tous les péchés sont-ils égaux?

Il paroît que tous les péchés sont égaux. 1° Pécher, c'est faire ce qui n'est pas permis. Or quand l'homme fait ce qui n'est pas permis, n'importe quelle chose, il reçoit en tout et partout les mêmes reproches. Donc tous les péchés méritent le même blâme; donc ils sont tous égaux.

2° On pèche quand on dépasse la règle de la raison. Or la règle de la raison est en morale, ce que la ligne prescrite est en physique. Donc on pèche de la même manière qu'on dépasse la ligne. Mais, pour dépasser la ligne, il suffit d'aller au-delà; qu'on s'arrête plus près ou plus loin, n'importe, car les privations n'admettent pas le plus et le moins. Donc tous les péchés sont égaux.

---

inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quòd propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primò quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quòd virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundò, quia peccatum directè opponitur virtuti; quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut suprà dictum est (qu. 71, art. 1): unde remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quòd homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis à multis ducit in unum; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa. Et ideo vitia et peccata quæ causantur ex amore sui non sunt connexa.

ARTICULUS II.

Utrùm omnia peccata sint paria.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur; non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quòd homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quòd lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiam si aliquis longiùs recedat vel propinquiùs stet, quia privationes non recipiunt *magis* vel *minus*. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 5; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 139; et qu. 2, de malo, art. 9; et in *Matth.*, XI, col. 2.

3° Les péchés forment le contraire des vertus. Or les vertus sont égales, comme le dit Cicéron, *Parad.*, III. Donc tous les péchés renferment la même gravité.

Mais notre Seigneur, dans sa passion, dit à Pilate, *Jean*, XIX, 11 : « Celui qui m'a livré à vous a commis un plus grand péché (1). » Or Pilate pécha lui-même. Donc il y a des péchés plus grands que d'autres.

(Conclusion. — Puisque les péchés ne détruisent pas entièrement l'ordre de la raison, mais le troublent plus ou moins, ils ne sont pas tous égaux.)

Les stoïciens, dont Cicéron combat le sentiment dans les *Paradoxes*, disoient que tous les péchés renferment la même malice ; et quelques hérétiques, leur empruntant cette égalité des fautes, en inféroient l'égalité des peines dans l'autre vie. A en juger par les paroles de l'Orateur romain, ce qui trompoit les philosophes du Portique, c'est qu'ils envisageoient le péché seulement dans son côté privatif, n'y voyant autre chose que l'éloignement de la raison ; et comme ils tenoient que toute privation repousse le plus et le moins, ils concluoient que toutes les prévarications

(1) Sur quoi saint Augustin fait cette remarque, *in Joan.*, *tract.* CXVI : « Jésus-Christ ne dit pas : « Celui qui m'a livré à vous a péché, » mais « a commis un plus grand péché, » afin que Pilate comprît qu'il péchoit aussi. » — Le divin Maître dit pareillement, *Luc*, VI, 41 : « Pourquoi voyez-vous un fétu dans l'œil de votre frère, et ne voyez-vous point la poutre qui est dans votre œil. » Le péché diffère donc du péché, comme la poutre diffère du fétu. — *Matth.*, XII, 32 : « Quiconque aura parlé contre le Fils de l'homme, il lui sera remis ; mais qui aura parlé contre l'Esprit saint, il ne lui sera remis ni en ce siècle ni dans le siècle futur. » Pourquoi les péchés contre le Saint-Esprit sont-ils remis plus difficilement que les autres, sinon parce qu'ils ont plus de malice et plus de gravité ? On doit dire la même chose sur ce texte, *Matth.*, XI, 22 : « Tyr et Sidon seront traités moins rigoureusement que vous. » L'ancien Testament renferme une foule de semblables passages, par exemple, *Gen.*, IV, 24 : « On vengera sept fois la mort de Caïn, et celle de Lamech septante fois sept fois. » Semblablement, *Jer.*, VII, 26 : « Ils ont agi d'une manière encore plus criminelle que leurs pères. » Et *Lament.*, IV, 6 : « L'iniquité de la fille de mon peuple est devenue plus grande que le péché de Sodome. »

Novatien, Jovinien et Luther enseignoient l'égalité de tous les péchés. Ce dernier disoit : Le péché originel forme la substance de l'homme non régénéré par la grace ; et cet arbre mauvais produit incessamment, nécessairement des péchés mortels, comme la plante vénéneuse produit du poison. Cette doctrine de Luther est peu connue ; mais elle est la conséquence directe de ses principes sur le péché originel, et se trouve en toutes lettres dans ses écrits.

---

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in *Paradoxis*. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est, quod Dominus dicit ad Pilatum, *Joan.*, XIX : « Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet. » Et tamen constat quòd Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

(Conclusio. — Cùm per peccata non prorsus omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minùs, à rationis rectitudine nos recedere contingat, peccata omnia paria esse dici non potest.)

Respondeo dicendum, quòd opinio stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in *Paradoxis*, quòd omnia peccata sunt paria ; ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, stoici ducebantur ex hoc quòd considerabant peccatum ex parte privationis tantùm, prout scilicet est recessus à ratione ; unde simpliciter æstimantes

sont égales. Mais si l'on y regarde de près, on reconnoîtra qu'il y a deux sortes de privation. La première, pure et simple, consiste dans la destruction : ainsi la mort est la privation de la vie, et les ténèbres celle de la lumière. Or toutes les privations de cette sorte rejettent le plus et le moins, parce qu'elles ne conservent rien de l'entité contraire : car l'homme n'est pas moins mort une heure après son décès que le troisième ou le quatrième jour, qu'un an plus tard, lorsque le cadavre est en pleine dissolution ; et si vous jetez sur la lanterne plusieurs draps, les ténèbres ne seront pas plus épaisses dans votre chambre que si vous la couvriez d'un seul voile qui interceptât complètement la lumière. Mais la seconde privation, relative et non pure et simple, retient quelque chose de l'entité contraire et dit *se détruire* plutôt que *destruction :* ainsi la maladie, troublant l'harmonie des humeurs, atteint le principe vital, mais en laisse subsister quelque chose, autrement l'animal ne resteroit pas vivant : ainsi la turpitude, la difformité et les choses semblables n'anéantissent pas entièrement ce qu'elles affectent. Eh bien, ces privations-là reçoivent le plus et le moins dans ce qu'elles conservent de l'entité contraire ; car il n'est certes pas indifférent que la difformité corporelle ou la maladie dérogent plus ou moins, l'une à la conformation des membres, l'autre à l'économie vitale. Voilà précisément ce qu'il faut dire des vices et des péchés. S'ils troublent les rapports, la convenance, l'harmonie de la raison, ils n'en détruisent pas l'ordre entièrement : car « le mal total s'anéantit lui-même, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, IV, 11 ; et les actes humains disparoîtroient avec les affections de l'agent, si les lois constitutives de notre être moral étoient bouleversées de fond en comble. Les péchés renferment donc plus ou moins de gravité, selon qu'ils écartent plus ou moins de la droite raison ; on ne peut donc admettre l'égalité des péchés.

---

quòd nulla privatio susciperet *magis* et *minùs*, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in *corruptum esse*, sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt *magis* et *minùs*, quia nihil residuum est de habitu opposito : unde non minùs est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quàm post annum, quando jam cadaver fuerit resolutum ; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quàm si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ quidem privatio magis consistit in *corrumpi* quàm in *corruptum esse :* sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quòd aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum ; et simile est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt *magis* et *minùs* ex parte ejus quod remanet de habitu contrario : multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrùm plus vel minùs à debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis. Sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur : alioquin « malum si sit integrum, destruit seipsum, » ut dicitur in IV. *Ethic.* (cap. 11 vel 13) ; non enim posset remanere substantia actûs vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrùm plus vel minùs recedatur à rectitudine rationis ; et secundùm hoc dicendum est quòd non omnia peccata sunt paria.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché n'est pas permis à cause du désordre qu'il renferme. Plus donc ce désordre est grand, moins le péché est permis, plus il est grave par conséquent.

2° L'objection suppose que le péché est une privation pure et simple.

3° Toutes les vertus sont égales proportionnellement dans le même homme, mais elles ne le sont pas spécifiquement, puis elles peuvent avoir plus ou moins de perfection dans des hommes différents : voilà ce que nous avons dit ailleurs. Et quand les vertus seroient égales, il ne s'ensuivroit pas que les péchés le sont; car les vices et les péchés ne forment pas une unité nécessaire, mais les vertus se tiennent par une connexité réciproque.

ARTICLE III.

Les péchés diffèrent-ils de gravité d'après leurs objets?

Il paroît que les péchés ne diffèrent pas de gravité d'après leurs objets. 1° La gravité n'est autre chose qu'un mode, qu'une propriété du péché. Or l'objet n'est pas un mode du péché, mais sa matière. Donc les péchés ne diffèrent pas de gravité d'après leurs objets.

2° La gravité du péché, c'est l'intensité de sa malice. Or la malice du péché n'est pas dans l'attachement aux créatures, dans les rapports avec l'objet qui forme un certain bien; elle se trouve dans l'éloignement de la règle, dans l'aversion de Dieu. Donc le péché ne tire pas sa gravité de l'objet.

3° Les péchés qui different d'objets different de genre. Or les choses qui diffèrent de genre n'ont, comme le prouve le Philosophe, aucun rapport et ne peuvent être comparées entre elles. Donc les péchés ne sont pas plus ou moins graves les uns que les autres, quand ils different d'objets.

Mais les péchés reçoivent, nous le savons, l'espèce de leurs objets.

Ad primum dicendum, quòd peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundùm suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut suprà habitum est (qu. 66, art. 1 et 2). Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

ARTICULUS III.

Utrùm gravitas peccatorum varietur secundùm objecta.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur secundùm objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundùm diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intentio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundùm diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII. *Physic.* (text. 30 et deinceps). Ergo unum peccatum non est gravius altero secundùm diversitatem objectorum.

Sed contra : peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex suprà dictis patet (art. 2). Sed

Or plusieurs péchés, comme l'homicide et le vol, diffèrent de gravité par leur espèce. Donc la gravité des péchés varie selon leurs objets.

(Conclusion. — Puisque les objets donnent l'espèce aux péchés, ils leur donnent aussi la première et la principale différence sous le rapport de la gravité.)

D'après ce que nous avons vu dans le dernier article, les péchés diffèrent de gravité comme les maladies diffèrent d'intensité; car de même que le bien de la santé consiste dans l'harmonie des humeurs avec la nature animale, ainsi le bien de la vertu réside dans l'accord des actes humains avec la règle de la raison. Or les maladies renferment d'autant plus d'intensité, que l'harmonie des humeurs est détruite par un principe plus élevé : ainsi les affections morbides qui, trouvant leur cause dans le principe vital, proviennent du cœur et même des organes qui l'avoisinent, offrent les plus grands dangers. Les péchés sont donc aussi d'autant plus graves, que leur désordre concerne un principe placé plus haut dans l'ordre de la raison ; et comme la raison ordonne toutes choses dans le domaine de l'action d'après la fin, il s'ensuit par une conséquence ultérieure que les péchés renferment plus ou moins de gravité selon qu'ils viennent dans les actes humains d'une fin plus élevée. Eh bien, les objets des actes ne sont-ils pas leurs fins ? Donc les péchés diffèrent de gravité d'après la différence de leurs objets. Ainsi, vu que les choses extérieures sont ordonnées à l'homme et que l'homme l'est à Dieu comme à sa fin, les péchés contre l'homme même, tel que l'homicide, sont plus graves que les péchés contre les choses extérieures, que le vol par exemple; puis les péchés commis directement contre Dieu, comme l'infidélité, le blasphème et d'autres, l'emportent en gravité sur les péchés commis contre l'homme. Et quand on reste dans un seul de ces trois

---

aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundùm suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundùm objecta.

(Conclusio. — Cùm peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (art. 2), gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est aliâ gravior : sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actûs secundùm convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò est gravior ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde (quod est principium vitæ), vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis; ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine : et ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex suprà dictis patet (qu. 72, art. 3, ad 2); et ideo secundùm diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quòd res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulteriùs in Deum sicut in finem : unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis (sicut homicidium), est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediatè contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et hujusmodi. Et in ordine

ordres, les péchés renferment plus ou moins de malice, selon qu'ils concernent des choses plus ou moins importantes, plus ou moins élevées. En un mot, comme les objets donnent l'espèce aux péchés, les péchés empruntent, sous le rapport de la gravité, leur première et leur principale différence aux objets.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute l'objet forme la matière qui sert de terme à l'acte; mais il présente aussi l'idée de fin, parce que l'intention de l'agent se porte sur lui. Or la forme de l'acte moral dépend de la fin (1). Nous avons prouvé tout cela dans la question précédente.

2° Le rapprochement déréglé vers un bien périssable entraîne l'éloignement du bien éternel, circonstance qui consomme le mal. D'où vient donc la différente gravité de la malice dans les péchés ? Elle vient de la différence des choses qui appartiennent au rapprochement (2).

3° Puisque leurs objets se tiennent par des rapports mutuels, tous les actes humains se réunissent en quelque sorte dans un genre commun, comme se rapportant à la fin dernière. Rien ne défend donc de comparer entre eux tous les péchés.

On peut voir aussi plus loin, LXXIV, 9; et IIe IIe partie, LXXIV, 2, ad 6; et II, *De malo*, 2, ad 6.

ARTICLE IV.

Les péchés diffèrent-ils de gravité d'après les vertus auxquelles ils sont contraires?

Il paroît que les péchés ne diffèrent pas d'après les vertus auxquelles

(1) Par conséquent aussi la gravité du péché, parce qu'elle n'est autre chose qu'un mode de sa forme.

(2) Parce que le rapprochement forme, au rebours de l'éloignement, un acte positif; parce que d'ailleurs il implique l'objet qui donne l'espèce au péché, qui le détermine et le qualifie.

---

quorumlibet horum peccatorum, unum peccatum est gravius altero, secundùm quòd est circa aliquid principalius vel minùs principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta, est prima et principalis quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundùm quòd intentio agentis fertur in ipsum, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 3, ad 2); forma autem actûs moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (qu. 72, art. 6).

Ad secundum dicendum, quòd ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quòd secundùm diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quòd omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundùm quòd ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

De his etiam infrà, qu. 74, art. 9; et 2, 2, qu. 74, art. 2, ad 6; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 6.

ARTICULUS IV.

Utrùm gravitas peccatorum differat secundùm dignitatem virtutum quibus opponuntur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd gravitas peccatorum non differat secundùm digni-

ils sont contraires, de sorte que le plus grand péché n'est pas opposé à la plus grande vertu. 1° L'ancien Testament dit, *Prov.*, XV, 5 : « Dans la justice abondante est la plus grande vertu. » Or, comme on le voit dans l'Evangile, d'une part, la justice abondante réprime la colère ; d'une autre part, la justice moindre que celle-là défend l'homicide, péché beaucoup plus grave que la colère (1). Donc le plus petit péché est opposé à la plus grande vertu.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 2 et 3 : « La vertu concerne le difficile et le bon, » de sorte que la vertu plus grande a pour objet ce qui est plus difficile. Or c'est un plus petit péché de manquer dans une chose plus difficile que dans une chose qui l'est moins. Donc un plus petit péché est opposé à une plus grande vertu.

3° Comme on le voit, I *Cor.*, XIII, 13, la charité est une plus grande vertu que la foi et que l'espérance (2). Or la haine, qui est opposée à la charité, renferme moins de malice que l'incrédulité ou que le désespoir, deux crimes qui sont opposés à la foi et à l'espérance. Donc un plus petit péché est opposé à une plus grande vertu.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 10 : « Le pire est le contraire du meilleur. » Or, en morale, le meilleur est la plus grande vertu, et le pire le plus grand péché. Donc le plus grand péché est opposé à la plus grande vertu.

(1) *Matth.*, V, 20-22 : « Si votre justice n'est plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point; celui qui tuera sera condamné par le jugement. Et moi je vous dis : Quiconque se met en colère contre son frère, sera condamné par le jugement. » — « Si votre justice n'est plus abondante que celle des scribes et des pharisiens : » Voilà donc deux justices : une qui n'est pas abondante, c'est celle des scribes et des pharisiens; une qui est abondante, c'est celle qu'enseigne Jésus-Christ. Or la justice des scribes et des pharisiens disoit : « Celui qui tuera sera condamné par le jugement ; » et la justice enseignée par Jésus-Christ dit : « Quiconque se met en colère contre son frère, sera condamné par le jugement. » La justice non abondante défend donc l'homicide, mais la justice abondante défend jusqu'à la colère.

(2) « Maintenant demeurent ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité; mais la plus grande est la charité. »

---

tatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet meliori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia, ut dicitur *Proverb.*, XV, « in abundanti justitia virtus maxima est. » Sicut autem dicit Dominus, *Matth.*, V, abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quàm homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea, in II. *Ethic.* dicitur (cap. 2 vel 3), quòd « virtus est circa difficile et bonum; » ex quo videtur quòd major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quàm si deficiat in minùs difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm fides et spes, ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII. Odium autem quod opponitur charitati, est minus peccatum quàm infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. 11 vel 10), quòd « pessimum optimo contrarium est. » Optimum autem in moralibus est maxima virtus, pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

(CONCLUSION. — Comme les objets constituent le péché dans sa gravité et la vertu dans sa dignité, car ils en fixent l'espèce, les plus grands péchés sont directement opposés à la plus grande vertu sous le rapport de l'objet; mais il faut dire le contraire au point de vue de l'effet, parce que la plus grande vertu réprime les plus grands péchés.)

Un péché peut être opposé à une vertu de deux manières. D'abord directement, sous le même rapport, à l'égard du même objet, car les contraires regardent les mêmes choses : dans ce point de vue, le plus grand péché est opposé à la plus grande vertu. En effet, comme le péché reçoit de son objet plus ou moins de gravité, ainsi la vertu lui emprunte plus ou moins de noblesse ; car ils lui demandent l'un et l'autre, comme nous le savons, l'espèce qui les caractérise : le plus grand péché est donc directement contraire à la plus grande vertu, puisqu'il est la chose qui en diffère le plus dans le même genre. Ensuite la vertu peut être opposée au péché pour ainsi dire dans son extension, comme obstacle, par la puissance qui le réprime ; car plus une vertu renferme d'énergie, plus elle repousse le péché contraire, écartant non-seulement le péché même, mais tout ce qui pourroit le produire ; de sorte que la vertu prévient et réprime des péchés d'autant plus petits qu'elle est plus grande, tout comme la santé plus parfaite bannit des indispositions plus légères. A cet égard, sous le rapport de l'effet, le plus petit péché est opposé à la plus grande vertu.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection parle de l'opposition indirecte, par laquelle la vertu réprime le péché. Sous ce rapport, la justice abondante repousse, il est vrai, de plus petits péchés.

2° La plus grande vertu, celle qui fait le bien plus difficile, a pour contraire direct le péché qui commet le mal également plus difficile; car ils impliquent l'un et l'autre une volonté plus forte dans le bien ou dans

---

(CONCLUSIO. — Cùm sicut peccati gravitas ita et virtutis dignitas, ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur, majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet; quanquam etiam minora vitia, ut à majori virtute cohibeantur, ei opposita esse dici potest.)

Respondeo dicendum, quòd virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter. Uno quidem modo principaliter et directè, quod scilicet est circa idem objectum; nam contraria circa idem sunt: et hoc modo oportet quòd majori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex suprà dictis patet (qu. 60, art. 1) : unde oportet quòd maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quasi maximè ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundùm quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum; quantò enim fuerit virtus major, tantò magis elongat hominem à peccato sibi contrario, ita quòd non solùm ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet : et sic manifestum est quòd quantò aliqua virtus fuerit major, tantò etiam minora peccata cohibet, sicut etiam sanitas quantò fuerit major, tantò etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundùm cohibitionem peccati. Sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quòd majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directè peccatum quod est circa malum magis difficile; utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quòd ostenditur voluntas pro-

le mal, une énergie plus robuste qui ne se laisse point abattre par les difficultés.

3° La charité n'est pas tout amour, mais l'amour de Dieu : elle n'a donc pas toute haine pour contraire direct, mais seulement la haine de Dieu, qui est un grand péché.

Voyez aussi IIe IIe partie, XX, 3; CXVI, 2; CXIX, 2; et III, *De malo*, 10.

ARTICLE V.

Les péchés de la chair impliquent-ils moins de culpabilité que les péchés de l'esprit?

Il paroît que les péchés de la chair n'impliquent pas moins de culpabilité que les péchés de l'esprit. 1° L'adultère est un plus grand péché que le vol; car il est écrit, *Prov.*, VI, 30 et 32 : « Ce n'est pas une grande faute qu'un homme dérobe pour avoir de quoi manger....., mais celui qui est adultère perdra son ame par l'indigence de son cœur. » Or le vol appartient à l'avarice, qui est un péché spirituel; mais l'adultère revient à la luxure, qui est un péché charnel. Donc les péchés de la chair impliquent moins de culpabilité que les péchés de l'esprit.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, II, 4, et IV, 31 (1) : « Le démon trouve le plus grand plaisir dans le péché de luxure et dans celui d'idolâtrie. » Or, d'une part, ce sont les plus grands péchés qui donnent le plus de plaisir au mauvais esprit; d'une autre part, la luxure est un péché charnel, comme nous le savons. Donc les péchés de la chair rendent plus coupable que les péchés de l'esprit.

3° Le Philosophe prouve cette proposition, *Ethic.*, VI, 6 et 7 : « Il est

(1) Notre texte original porte, comme toutes les éditions latines, *Super Levit.*; mais la vraie indication est celle que nous donnons ici, avec tous les commentateurs.

---

clivior in bonum vel in malum, ex hoc quòd difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quòd charitas non est quicunque amor, sed amor Dei : unde non opponitur ei quodcunque odium directè, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

De his etiam in 2, 2, qu. 20, art. 3, et qu. 116, art. 2, et qu. 119, art. 2; et qu. 3, de malo, art. 10.

ARTICULUS V.

Utrùm peccata carnalia sint minoris culpæ quàm spiritualia.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd peccata carnalia non sint minoris culpæ quàm peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quàm furtum; dicitur enim *Proverb.*, VI : « Non grandis est culpa cùm quis furatus fuerit...; qui autem adulter est, propter cordis inopiam, perdet animam suam. » Sed furtum pertinet ad avaritiam quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super *Levit.*, quòd « diabolus maximè gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ. » Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo cùm luxuria sit peccatum carnale, videtur quòd peccata carnalia sunt maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat in VII. *Ethic.* (cap. 6 vel 7), quòd « incontinens

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 154, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 5, in corp.; et dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 3; et qu. 25, de verit., art. 6, ad 2; et *Isai.*, I, lect. 6.

plus honteux de s'abandonner à la concupiscence qu'à la colère. » Or la colère est un péché spirituel, selon saint Grégoire, et la concupiscence appartient aux péchés charnels. Donc les péchés de la chair renferment plus de gravité que les péchés de l'esprit.

Mais saint Grégoire dit, *Moral.*, XIII, 26, que les péchés de la chair sont moins graves, mais plus honteux que les péchés de l'esprit.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, l'homme commet les péchés de la chair contre son propre corps et les péchés de l'esprit contre Dieu et contre le prochain ; puisque, d'une autre part, il doit dans l'ordre de la charité plus aimer Dieu et le prochain que son corps, il s'ensuit que les péchés spirituels impliquent une plus grande culpabilité que les péchés charnels, bien qu'ils appellent moins de honte.)

Les péchés de l'esprit rendent plus coupable que les péchés de la chair : non pas que tous les péchés de l'esprit soient plus graves que tous les péchés de la chair ; mais c'est qu'ils renferment plus de malice, toutes choses égales d'ailleurs, dans leur caractère spécial, par la seule opposition qu'expriment les deux mots *spirituel* et *charnel*. Trois raisons peuvent faire comprendre cela. La première se tire du sujet. Les péchés spirituels sont commis par l'esprit, dont le propre est de se tourner vers Dieu ou de se détourner de lui ; les péchés charnels se consomment dans la délectation de l'appétit sensitif, auquel il appartient spécialement de se tourner vers les biens corporels. En conséquence les péchés charnels, considérés dans leur nature propre, ont plus de rapprochement vers les créatures, par conséquent plus d'attachement, plus d'adhésion ; mais les péchés spirituels ont plus d'éloignement de Dieu, plus de cette aversion qui constitue l'idée de culpabilité. Envisagés donc comme tels, les péchés spirituels renferment plus de malice que les autres. — La deuxième raison se prend dans l'objet. Les péchés charnels se commettent contre le propre corps de

---

concupiscentia est turpior quàm incontinens ira. » Sed ira est peccatum spirituale, secundùm Gregorium, XXXI. *Moral.* (cap. 17 vel 31); concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quàm peccatum spirituale.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, quòd « peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ, quàm spiritualia. »

(Conclusio. — Cùm peccata carnalia ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quàm ipse Deus et proximus, in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), committantur, majoris esse culpæ spiritualia quàm carnalia peccata, tametsi hæc quàm illa majoris sint infamiæ, manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd peccata spiritualia sunt majoris culpæ quàm peccata carnalia : quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali, sed quia consideratâ hâc solâ differentiâ spiritualitatis et carnalitatis graviora sunt quàm cætera peccata, cæteris paribus. Cujus ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subjecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum et ab eo averti ; peccata verò carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitûs, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale in quantum hujusmodi habet plus de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis ; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ. Et ideo peccatum spirituale in quantum hujusmodi est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur. Nam peccatum carnale, in quantum hujusmodi, est in corpus proprium,

leur auteur, et les péchés spirituels contre Dieu et contre le prochain. Eh bien, l'homme ne doit-il pas, dans l'ordre de la charité, aimer Dieu et le prochain plus que son corps? Répétons donc que les péchés spirituels, pris dans leur caractère spécial, impliquent plus de gravité. — Enfin la troisième raison se déduit du motif. Plus est fort l'entraînement vers le mal, moins le péché renferme de malice, comme nous le verrons bientôt. Or l'homme est entraîné vers les péchés de la chair avec la plus grande force, par toute la violence de la concupiscence qui appartient à sa nature sensitive. Encore une fois les péchés de l'esprit, toujours entendus dans le sens rigoureux du mot, sont plus graves que les autres (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'adultère est non-seulement un péché de luxure, mais encore un péché d'injustice ; et dès-lors on peut le ramener à l'avarice, comme la Glose le remarque fort bien sur les mots de saint Paul, *Ephes.*, V, 5 : « Fornicateur, ou impudique, ou avare (2). » Sous ce rapport, l'adultère est plus grave que le vol, d'autant que l'homme tient plus à sa femme qu'à ses biens.

2° Si le péché de luxure donne au démon le plus grand plaisir, c'est qu'il implique l'attachement le plus fort, qu'il enchaîne l'homme par des fers qu'il est difficile de rompre : « La soif des plaisirs, dit le Philosophe, *Ethic.*, III, 21, est inextinguible. »

(1) Plusieurs commentateurs de saint Thomas recommandent cet article à l'attention des personnes pieuses qui admirent leur propre vertu, des saints qui se canonisent eux-mêmes de leur vivant. Craignons une illusion dangereuse. L'éducation que nous avons reçue, l'état que nous avons choisi, le rôle que nous avons adopté, comme aussi les douces inclinations d'un tempérament calme, la placidité d'un cœur étroit, l'atonie d'une constitution sans vigueur, tout cela peut nous faire éviter les fautes grossières qui attirent les regards et la censure des hommes. Mais nous demandons à l'esprit des jouissances coupables en compensation de celles que le corps nous refuse ; nous savourons à longs traits les douceurs de la mollesse, de la vanité, de la complaisance en nous-mêmes ; nous cachons l'égoïsme sous l'apparence de la régularité, l'aigreur et le fiel sous les dehors de la religion ; nous répandons la médisance et la calomnie sous prétexte de défendre les bonnes mœurs et la vertu ; nous sommes hautains devant les petits, serviles devant les grands, ennemis de la paix, artisans d'intrigues, avides de louanges, altérés de la soif des distinctions et des honneurs. A quoi nous servent nos prétendues vertus? A nous remplir d'orgueil, à nous faire commettre les péchés qui renferment la plus grande malice, les péchés de l'esprit.

(2) « Sachez ceci, qu'aucun fornicateur, impudique, ou avare, ce qui est le culte des idoles, n'a d'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu. »

---

quod est minùs diligendum secundùm ordinem charitatis, quàm Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia : et ideo peccata spiritualia, in quantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quantò est gravius impulsivum ad peccandum, tantò homo minùs peccat, ut infrà dicetur (art. 6). Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, in quantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd adulterium non solùm pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa dicit, *ad Ephes.*, V, super illud : « Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus. » Et tunc gravius est adulterium quàm furtum, quantò homini charior est uxor quàm res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficile ab eo homo potest eripi : « Insatiabilis est enim delectabilis appetitus, » ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* (cap. 21 vel 13).

3° Si le Stagyrite dit que « il est plus honteux de s'abandonner à la concupiscence qu'à la colère, » c'est que la première de ces passions s'éloigne plus de la raison que la dernière : « Les péchés de l'intempérance, ajoute-t-il, *Ethic.*, III, 21, couvrent d'opprobre, parce qu'ils ont pour objet des jouissances qui nous sont communes avec les bêtes. » Ces désordres abrutissent l'homme en quelque sorte, et voilà pourquoi saint Grégoire écrit qu'ils sont plus honteux que les péchés spirituels.

ARTICLE VI.

Les péchés diffèrent-ils de gravité d'après leur cause?

Il paroît que les péchés ne diffèrent pas de gravité d'après leur cause. 1° Plus la cause du péché est grande, plus elle porte fortement au mal et plus il est difficile d'y résister. Or la difficulté de la résistance diminue le péché; car si l'homme résiste difficilement au mal, cela vient de sa foiblesse, et le péché commis par foiblesse est réputé plus léger. Donc la gravité du péché ne suit pas l'intensité de sa cause.

2° La concupiscence est une cause générale du péché; d'où la Glose, commentant *Rom.*, VI, 7 : « Je ne connoîtrois pas la concupiscence, » dit : « La loi est bonne, parce qu'elle réprime tout mal en défendant la concupiscence (1). » Or plus l'homme est dominé par la concupiscence, moins il pèche grièvement. Donc le péché diminue de gravité à proportion que sa cause augmente.

(1) Voici le texte de saint Paul : « Que dirons-nous donc? La loi est-elle péché? qu'ains ne soit. Mais je n'ai connu le péché que par la loi : car je ne connoîtrois pas la concupiscence, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. »

Le commentaire de la Glose est emprunté à saint Augustin, *De spir. et lit.*, IV : « Le mal ne se fait que par la concupiscence (c'est-à-dire par la convoitise, par le désir). Ce précepte : « Tu ne convoiteras point, » défend donc tout mal; l'homme qui l'observeroit ne pécheroit point. La loi qui renferme ce précepte est bonne, parce qu'elle réprime tout mal. »

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit VII. *Ethic.* (cap. 6 vel 7), « turpius est esse incontinentem concupiscentiæ, quam incontinentem iræ, » quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit in III. *Ethic* (cap. 21 vel 13), quod « peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes, quæ sunt communes nobis et brutis. » Unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quod (sicut Gregorius dicit) sunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundùm causam peccati.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato, peccatum autem quod est ex infirmitate levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa super illud *Rom.*, VII : « Nam concupiscentiam nesciebam, etc. » — « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 148, art. 3, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 33, in exposit. litteræ sive textûs; et qu. 2, de malo, art. 1 et 10, in corp.

3° Comme la rectitude de la raison est la cause de l'acte vertueux, ainsi le défaut de la raison est la cause du péché. Or plus le défaut de la raison est grand, plus le péché est petit ; car lorsque la raison disparoît entièrement, comme dans l'insensé, le péché s'évanouit ; puis quand la raison s'affoiblit, comme dans l'ignorance, le péché devient plus léger. Donc la gravité du péché n'augmente pas avec l'intensité de sa cause.

Mais l'axiôme dit : « Augmentez la cause, vous augmentez l'effet. » Donc le péché est d'autant plus grave que sa cause est plus intense.

(Conclusion. — La cause du péché fixe sa gravité : quand elle est la volonté qui recherche la fin, elle l'augmente en s'augmentant elle-même ; quand elle est une chose qui affoiblit le jugement de la raison ou le libre mouvement de la volonté, elle la diminue.)

On peut distinguer dans le péché, comme dans tous les actes humains, deux sortes de cause. D'abord une cause propre, directe, par elle-même : c'est la volonté même de faire le mal ; car cette volonté est au péché comme l'arbre est au fruit, selon ce que dit la *Glose* sur cette parole, *Matth.*, VII, 18 : « Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits (1). » Or plus cette volonté est grande, plus le péché est grave ; car l'homme pèche d'autant plus grièvement, qu'il a une volonté plus ferme de pécher. Les autres causes du péché sont extérieures, indirectes, éloignées ; elles comprennent toutes les choses qui inclinent la volonté à faire le mal. Ces causes se subdivisent comme en deux catégories. Les unes induisent la volonté au mal conformément à sa nature, en obtenant son libre consentement (2) : telle est la fin, qui forme son objet propre. Eh bien, cette cause augmente le

(1) Ce commentaire, qui est emprunté à saint Augustin, *Contra Julian.*, I, 8, peut se résumer ainsi : « Le bon arbre, c'est la volonté qui est sortie bonne des mains de Dieu, mais qui se détériore par le libre arbitre ; les fruits mauvais, ce sont les péchés que produit la volonté corrompue. »

(2) Notre saint auteur va nous dire tout à l'heure : « La nature de la volonté est qu'elle se meuve librement elle-même, d'après le jugement de la raison.

---

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum ; in tantum quod qui caret usu rationis, omnino excusetur à peccato, et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, « multiplicata causa, multiplicatur effectus. » Ergo si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

(Conclusio — Peccatorum gravitas secundùm peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo : secundùm enim voluntatem et finalem causam augetur peccati magnitudo ; diminuitur autem peccatum ex causis quæ vel judicium rationis vel liberum voluntatis motum diminuunt.)

Respondeo dicendum, quòd in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quæ est per se et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi ; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa super illud *Matth.*, VII : « Non potest arbor bona fructus malos facere. » Et hujusmodi causa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius ; quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, secundùm ipsam naturam voluntatis, sicut finis quod est proprium objectum voluntatis. Et ex tali causa

péché; car l'homme pèche plus grièvement, lorsque sa volonté est inclinée au péché par l'intention d'une fin plus mauvaise. Les autres causes indirectes du péché portent la volonté au mal contre sa nature et contre l'ordre qui la régit. La nature de la volonté est qu'elle se meuve librement elle-même, d'après le jugement de la raison. En conséquence les causes qui diminuent le jugement de la raison (comme l'ignorance), ou celles qui diminuent le libre mouvement de la volonté (comme la foiblesse, la violence, la crainte et d'autres choses pareilles), atténuent le péché dans la même mesure qu'elles affoiblissent le volontaire; à tel point que, si l'acte cessoit d'être libre, le péché disparoîtroit à l'instant même.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans l'objection, de la cause indirecte, extrinsèque, qui agit du dehors. Eh bien, nous avons dit que cette sorte de cause, en s'augmentant elle-même, diminue le volontaire et le péché par conséquent.

2° Si la concupiscence comprend le mouvement de la volonté, elle augmente le péché en s'augmentant elle-même; mais si ce mot désigne seulement la passion qui est le mouvement de la puissance concupiscible, il faut sous-distinguer. Ou la concupiscence précède le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, et dans ce cas elle diminue le péché en raison directe de sa violence, parce qu'elle fait succomber l'homme à une tentation plus forte et rend sa faute moins imputable; ou bien la concupiscence suit le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, et dans cette hypothèse elle augmente le péché de toute son intensité, car elle s'enflamme quelquefois dans le libre consentement, lorsque la volonté se porte sans frein vers son objet.

3° Le défaut de la raison est une des causes qui diminue le volontaire, et le péché par conséquent. Voilà tout.

---

augetur peccatum. Gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundùm judicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt judicium rationis (sicut ignorantia), vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis (sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi), diminuunt peccatum, sicut et diminuunt *voluntarium;* in tantum quod si actus sit omnino involuntarius non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit *voluntarium;* cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis (1), sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis diminuit peccatum; quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur : si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum; insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas effrænate tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium, et hæc diminuit peccatum, ut dictum est.

(1) In genitivo, id est *potentiæ* vel facultatis ejus, quæ ad partem inferiorem seu sensitivam spectat.

ARTICLE VII.

Les circonstances aggravent-elles le péché?

Il paroît que les circonstances n'aggravent pas le péché. 1° Le péché reçoit sa gravité de son espèce. Or les circonstances ne constituent pas l'espèce du péché, puisqu'elles sont de purs accidents. Donc la gravité du péché ne résulte pas des circonstances.

2° Les circonstances sont mauvaises ou elles ne le sont pas. Or si elles sont mauvaises, elles forment une espèce de mal particulier; si elles ne sont pas mauvaises, elles ne peuvent augmenter le mal d'aucune manière. Donc les circonstances n'augmentent pas le péché.

3° Le péché a sa malice dans l'éloignement de Dieu, dans l'aversion. Or les circonstances affectent le péché dans le rapprochement vers les créatures, du côté de l'adhésion. Donc les circonstances n'augmentent pas la malice du péché.

Mais l'ignorance des circonstances diminue le péché : Car celui qui pèche par ignorance des circonstances mérite le pardon, dit le Philosophe, *Ethic.*, III (1). Or cela ne seroit pas, si les circonstances n'aggravoient pas le péché. Donc elles l'aggravent.

(Conclusion. — Puisque tout s'augmente par ce qui l'a causé, et que les circonstances produisent le péché, il est clair que le péché s'aggrave par les circonstances.)

« Toutes les choses peuvent être augmentées par ce qui les a causées, » comme le dit le Philosophe en parlant de la vertu. Or le péché est manifestement causé par l'inobservation des circonstances; car pourquoi

(1) « L'ignorance générale, » c'est-à-dire l'ignorance de la loi naturelle qui ordonne les choses ordinaires de la vie, « ne détruit ni le volontaire ni la faute par conséquent; mais l'ignorance particulière, » c'est-à-dire l'ignorance de ce qu'exigent dans tel ou tel cas le temps, le lieu, les personnes, les circonstances, « affoiblit ou détruit le volontaire et mérite le pardon. »

ARTICULUS VII.

Utrùm circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est, quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum. Qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in III. *Ethic.* Hoc autem non esset nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

(Conclusio. — Cum unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur; ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium.)

Respondeo dicendum, quòd « unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, » sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in II. *Ethic.* Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ;

sort-on de l'ordre de la raison dans tel ou tel cas, sinon parce qu'on n'observe pas les exigences qu'imposent le temps, le lieu, la position, les personnes? Il est donc clair qne les circonstances peuvent aggraver le péché. Mais cette aggravation se produit de trois manières. Quelquefois les circonstances transportent le péché dans un autre genre : ainsi la fornication, par exemple, a lieu lorsque l'homme approche une personne qui ne lui est pas unie; mais si l'on ajoute cette circonstance que la personne séduite a contracté des liens avec un autre, le crime passe dans un autre genre de péché, dans celui de l'injustice, parce que le corrupteur viole les droits d'un tiers, d'où il résulte que l'adultère est plus grave que la fornication. D'autres fois les circonstances n'aggravent pas le péché en le transportant dans un autre genre; mais elles le multiplient pour ainsi dire, elles en étendent en quelque sorte la nature en l'appliquant à un plus grand nombre de choses : supposez que le prodigue donne quand il ne doit pas et à qui il ne doit pas, il manque dans le même genre de faute sous plus de rapports que s'il donnoit seulement à qui il ne doit pas; son péché devient donc plus grave, de même que la maladie acquiert plus de gravité à mesure qu'elle gagne plus de parties dans le corps humain. C'est là ce qui fait dire à Cicéron, *Parad.*, III : « Le misérable qui attente à la vie de son père commet plusieurs péchés : il attaque celui qui l'a engendré, qui l'a nourri, qui l'a instruit, qui lui a donné une position, une famille et une patrie. » Enfin les circonstances aggravent le péché en en augmentant le désordre et la difformité : ainsi celui qui prend le bien d'autrui commet le péché de vol; mais s'il y ajoute la circonstance de prendre beaucoup, son péché devient plus grave, quoiqu'en soi le peu ou le beaucoup n'impliquent l'idée ni du bien ni du mal.

Je réponds aux arguments : 1° Il est des circonstances qui donnent l'espèce à l'acte moral, nous l'avons vu dans une question précédente; et

---

ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias; unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter Uno quidem modo, in quantum circumstantia transfert in aliud genus peccati : sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet injustitiam, in quantum homo usurpat rem alterius; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum, quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati : sicut si prodigus det quando non debet et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet; et ex hoc ipso peccatum fit gravius, sicut etiam ægritudo est gravior, quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in *Paradoxis* (paradoxo 3), quod « in patris vita violanda, multa peccantur; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede ac domo atque in Republica collocavit. » Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia : sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur hæc circumstantia, ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius, quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra

quand elles ne donnent pas l'espèce, elles peuvent encore aggraver le péché. En effet, de même que la bonté des choses dépend non-seulement de leur nature spécifique, mais encore de leurs accidents, pareillement la malice de l'acte résulte de l'espèce tout ensemble et des circonstances.

2° La circonstance peut toujours aggraver le péché, qu'elle soit mauvaise ou non. En effet, quand elle est mauvaise, rien n'empêche, comme nous l'avons vu, qu'elle n'y joigne une nouvelle malice dans la même nature, sans le changer d'espèce; quand elle n'est pas mauvaise, elle peut en augmenter le désordre et la difformité par ses rapports avec la malice d'une autre circonstance (1).

3° La raison doit ordonner l'acte non-seulement à l'égard de l'objet, mais relativement à toutes les circonstances; on s'éloigne donc de l'ordre de la raison toutes les fois qu'on n'observe pas les exigences imposées par les circonstances. Or, d'une part, cet éloignement de la raison suffit à lui seul pour constituer l'idée du mal; d'une autre part, il se trouve toujours suivi de l'éloignement de Dieu, puisque l'homme s'unit à lui par la droite raison.

ARTICLE VIII.

La gravité du péché s'augmente-t-elle en proportion du dommage causé?

Il paroît que la gravité du péché ne s'augmente pas en proportion du dommage causé. 1° Le dommage est un fait qui suit éventuellement l'acte du péché. Or le fait qui suit l'acte de cette manière n'augmente, comme nous l'avons dit ailleurs (2), ni sa bonté ni sa malice. Donc la

(1) Le plus et le moins, quoique indifférents de leur nature, aggravent le vol par leurs rapports avec l'injustice. Le moins joint au bien et le plus joint au mal font moins de bien et plus de mal.

(2) Plus haut, XX, 5. Le pauvre peut abuser de l'aumône, et le sage ne point s'émouvoir de l'injure reçue; mais la méchanceté du pauvre ne diminue pas le mérite de l'homme qui

---

bitum est (qu. 18, art. 10). Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum, quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati, potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est; si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam à regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ, putà si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali; hanc autem aversionem à regula rationis sequitur aversio à Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII.

Utrùm gravitas peccati augeatur secundùm majus nocumentum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd gravitas peccati non augeatur secundùm majus nocumentum: nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventu sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est (qu. 20, art. 5).

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 34, art. 4; et qu. 73, art. 3; et qu. 74, art. 2; et qu. 154, art. 4; et qu. 2, de malo, art. 10.

gravité du péché ne s'augmente pas en proportion du dommage causé.

2° Le dommage se trouve surtout dans les péchés contre le prochain : car, d'abord, nul ne veut se nuire à soi-même; ensuite l'homme ne sauroit nuire à Dieu, selon cette parole, *Job*, XXXV, 6 et 8 : « Si vos impiétés se multiplient, que feront-elles contre lui?... Elles ne peuvent nuire qu'à l'homme semblable à vous. » Si donc le péché alloit s'aggravant avec le dommage, il s'ensuivroit que les péchés contre le prochain sont plus graves que les péchés contre soi-même ou que les péchés contre Dieu.

3° On fait plus de dommage à l'homme en lui ôtant la vie de la grace qu'en lui ôtant la vie de la nature; car la vie de la grace est plus précieuse que la vie de la nature, à tel point que nous devons mépriser la seconde lorsqu'il s'agit de conserver la première. Or l'homme qui sollicite une femme à la fornication, la prive autant qu'il est en lui de la vie de la grace, puisqu'il la pousse à un péché mortel. Si donc la gravité du péché suivoit la grandeur du dommage, il en résulteroit que le fornicateur pèche plus grièvement que l'homicide : ce qui n'est pas. Donc le péché n'emprunte pas sa gravité à la grandeur du dommage.

Mais saint Augustin dit, *De lib. arb.*, III, 14 : « Puisque le vice est contraire à la nature, il renferme d'autant plus de malice qu'il diminue davantage l'intégrité de la nature. » Or la diminution de la nature n'est autre chose qu'un dommage. Donc le péché est d'autant plus grave que le dommage est plus grand.

(Conclusion. — Quand le dommage est prévu et voulu, il aggrave le péché directement; quand il est prévu mais non voulu, il aggrave le péché indirectement; quand il n'est ni prévu ni voulu, il aggrave ou

lui tend une main charitable, et la patience du sage n'excuse pas l'agresseur qui l'outrage.

Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum : quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud *Job*, XXXV : « Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua. » Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum, vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ; quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ; in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale; si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret, quam homicida, quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in III. *De lib. arb.* (cap. 14) : « Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum quantum naturarum integritati minuitur. » Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

(Conclusio. — Nocumentum omne, si vel prævisum et intentum vel saltem per se sequutum ex actu peccati fuerit, directè ipsum peccatum aggravat; non sic, si prævisum quidem fuerit, sed non intentum. Et multo minus,

n'aggrave pas le péché directement selon qu'il résulte de l'action mauvaise par lui-même ou par accident.)

Le dommage peut avoir trois sortes de rapports avec le péché. Quelquefois il est prévu et voulu, comme lorsque le voleur ou l'homicide commettent le mal avec l'intention de nuire à autrui. Dans ce cas le dommage augmente directement, selon sa grandeur, la gravité du péché, parce qu'il en forme l'objet par lui-même. D'autres fois le dommage est prévu, mais non voulu, comme lorsque le fornicateur, traversant un champ pour abréger la route qui le mène au lieu du crime, porte sciemment, mais sans l'intention de nuire, préjudice à la récolte. Dans cette hypothèse, le dommage aggrave encore le péché dans la proportion de son étendue, mais indirectement; car l'ardeur de la passion fait alors porter un dommage qu'on éviteroit dans une autre circonstance. Enfin le dommage peut n'être ni prévu ni voulu. Alors quand il résulte par accident du péché, il ne l'aggrave pas directement, mais on impute à l'homme, comme punition de sa négligence à prévoir les suites de ses actions mauvaises, tous les effets qu'elles entraînent contre son intention; quand le dommage sort par lui-même du péché, il l'aggrave directement alors même qu'il n'est ni prévu ni voulu, parce que toutes les choses qui tiennent au péché d'une manière intime, par des liens essentiels, appartiennent en quelque sorte à son espèce : ainsi quand le fornicateur commet publiquement le désordre, le scandale, supposé même qu'il ne soit ni prévu ni voulu, augmente directement la malice du péché.

Il en est autrement du dommage que l'homme se fait à lui-même, en encourant la peine portée contre le mal. Quand ce dommage suit par accident l'action mauvaise, et qu'il n'est ni prévu ni voulu, il n'aggrave pas le péché et le péché ne l'aggrave pas non plus : ainsi l'homme vindi-

---

si nec intentum nec prævisum sit, sed per accidens ad peccatum sese habeat.)

Respondeo dicendum, quòd nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum et intentum : sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur. Et tunc directè quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum : sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, in quantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel aliis, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum. Et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directè; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam quæ eveniunt præter ejus intentionem, si det operam rei illicitæ; si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat, quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem : putà si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi enim nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum

catif, poursuivant son ennemi pour le tuer, fait un faux pas et se blesse le pied, je le suppose, il ne pèche pas plus grièvement et sa peine ne sera pas augmentée pour autant; quand le dommage fait à soi-même résulte naturellement, directement de l'action mauvaise, il n'aggrave pas le péché, mais le péché l'aggrave dans la proportion de sa malice, alors même qu'il n'est ni prévu ni voulu : ainsi l'infidèle qui ne connoît pas les châtiments de l'enfer, sera puni plus sévèrement pour l'homicide que pour le vol; mais comme ces peines n'ont été ni prévues ni voulues par lui, elles n'aggravent pas son péché; le fidèle, par contre, pèche d'autant plus grièvement qu'il méprise des peines plus grandes pour suivre la volonté qu'il a de faire le mal, mais la gravité des peines qu'il encoure est causée par la gravité de son péché.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque le fait qui suit l'acte est prévu ou voulu, il en augmente la malice ou la bonté : nous avons prouvé cela formellement dans une question précédente.

2° Sans doute le dommage aggrave le péché, mais s'ensuit-il qu'il l'aggrave lui seul? La difformité, le désordre, voilà la première source de sa gravité, si bien que le préjudice causé ne lui communique une nouvelle malice, qu'en le rendant plus contraire à l'ordre. De ce donc que les péchés contre le prochain renferment le dommage d'une manière particulière, on ne peut en conclure qu'ils sont plus graves que les autres; car il se trouve un plus grand désordre dans les péchés contre Dieu, et quelquefois dans les péchés contre soi-même. Il est pareillement vrai que le foible mortel ne sauroit nuire à Dieu dans sa substance ineffable; mais il peut tenter de lui nuire dans ce qui lui appartient, soit en détruisant la foi, soit en violant les choses saintes, péchés qui renferment la plus grande gravité. L'homme peut aussi se nuire à lui-même sciemment,

---

nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati, sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem; si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed è converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum : sicut aliquis infidelis qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati, sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam supra dictum est (qu. 20, art. 5), cum de bonitate et malitia exteriorum actuum agetur, eventus sequens si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur; quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (art. 3). Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, in quantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, quod illa peccata sint gravissima; quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra se ipsum. Et tamen potest dici quod et si Deo nullus possit nocere, quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, vel violando sacra, quæ

volontairement, témoin les misérables qui se donnent la mort, quoiqu'ils cherchent un bien apparent dans ce crime, la délivrance de leurs maux.

3° Le raisonnement développé dans l'objection n'est pas concluant, pour deux raisons. D'abord l'homicide veut directement le mal du prochain; mais le fornicateur qui cherche à séduire veut son propre plaisir, non le dommage d'autrui. Ensuite l'homicide produit par lui-même est comme cause efficiente la mort corporelle; mais nul ne peut produire directement, par soi, la mort spirituelle d'un autre, car l'homme ne meurt spirituellement qu'en péchant par sa propre volonté.

ARTICLE IX.

Le péché s'aggrave-t-il par la condition de la personne contre laquelle il est commis?

Il paroît que le péché ne s'aggrave point par la condition de la personne contre laquelle il est commis. 1° Si nous devions admettre la cause aggravante qu'on nous propose, le péché s'aggraveroit surtout quand on le commet contre les hommes justes et saints. Or cette circonstance n'aggrave pas le péché; car l'homme vertueux, qui souffre tout sans trouble et d'une ame égale, se blesse moins de l'injure que l'homme sans vertu, violent, emporté, qui d'ailleurs se scandalise du mal. Donc la condition de la personne offensée n'aggrave pas le péché.

2° Si la condition de la personne outragée par l'acte mauvais donnoit une nouvelle malice au péché, la proximité du sang produiroit cet effet plutôt que toute autre qualité : « Celui, dit Cicéron, *Parad.*, III, celui qui tue son esclave injustement (1) ne commet qu'un péché; mais celui qui attente à la vie de son père en commet plusieurs. » Or la proximité

(1) Cicéron ajoute : « Si adsit injuria. » Saint Thomas retranche, même dans les citations, tout ce qui n'est pas nécessaire au sens.

---

sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicuti patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, putà ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directè nocumentum proximi; fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum sed delectationem. Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur, nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX.

Utrùm peccatum aggravetur secundùm conditionem personæ in quam peccatur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate; quia sicut Tullius dicit in *Paradox.* (paradoxo 3) : « In servo necando semel peccatur, in patris vita violanda, multa peccantur. » Sed propinquitas personæ in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum; quia unusquisque sibi ipsi maximè est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 61, art. 2, ad 3, et art. 8, in corp.; et qu. 65, art. 4; et

du sang dans la personne outragée n'aggrave pas le péché ; car l'homme est plus proche à lui-même qu'aux autres, et cependant c'est un plus petit péché de se faire du mal que d'en faire au prochain : ainsi, dit le Philosophe, on est plus pardonnable de tuer son cheval que celui de son voisin. Donc la proximité du sang dans la personne offensée n'aggrave pas le péché.

3° La condition de la personne qui fait le mal aggrave le péché principalement en raison de sa dignité et de sa science ; car il est écrit, *Sag.*, VI, 7 : « Les puissants seront puissamment tourmentés ; » et *Luc*, XII, 47 : « Le serviteur qui aura connu la volonté de son maître... et ne l'aura pas faite, sera battu de plusieurs coups. » Donc la condition de la personne contre laquelle on fait le mal, devroit aggraver le péché pareillement en proportion de sa dignité et de sa science. Or celui qui fait le mal contre une personne puissante, riche ou savante, ne pèche pas plus grièvement que celui qui le fait contre le pauvre: Car « Dieu, dit l'Ecriture (1), ne fait point acception des personnes ; » Dieu, dont le jugement doit nous servir de mesure pour apprécier la gravité du péché. Donc la condition de la personne contre laquelle on fait le mal n'aggrave pas le péché.

Mais l'Ecriture sainte condamne d'une manière spéciale, et les péchés commis contre les serviteurs de Dieu, lorsqu'elle dit, III. *Rois*, XIX, 14 : « Ils ont détruit vos autels et tué vos prophètes par le glaive ; » et les péchés commis contre les personnes qui nous sont unies par les liens du sang, dans ce texte, *Michée*, VII, 6 : « Le fils outrage son père, la fille s'élève contre la mère, la belle-fille contre sa belle-mère, et l'homme a pour ennemis ceux de sa propre maison ; » et les péchés commis contre les personnes constituées en dignité, comme dans ce passage, *Job*,

(1) *Deuter.*, X, 17 ; *Paral.*, XIX, 7 ; *Job*, XXXIV, 19 ; *Sag.*, VI, 8 ; *Eccli.*, XXXV, 15 ; *Act.*, X, 34 ; *Gal.*, II, 6 ; *Ephés.*, VI, 9 ; *Coloss.*, III, 25.

quam si inferret alteri ; putà si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in V. *Ethic.* Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipuè aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud *Sap.*, VI : « Potentes potenter tormenta patientur ; » et *Luc.*, XII : « Servus sciens voluntatem Domini et non faciens, plagis vapulabit multis. » Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori, vel potentiori, quam alicui pauperi, quia « non est personarum acceptio apud Deum, » secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est, quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur; sicut dicitur III. *Reg.*, XIX : « Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio. » Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundùm illud *Michææ*, VII : « Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam. » Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet *Job*, XXXIV :

qu. 80, art. 5 ; ut et I, *Sent.*, dist. 20, art. 2 ; et *Opusc.*, III, cap. 238 ; et in *Psalm.* XII col. 1 ; et *ad Rom.*, II, lect. 2, col. 1 ; et in I. *ad Cor.*, X, lect 7, col. 2 et 3.

XXXIV, 18 : « Lui qui dit à un roi : Vous êtes un apostat, qui appelle impies les chefs des peuples (1). » Donc le péché s'aggrave par la condition de la personne contre laquelle il est commis.

(Conclusion. — Puisque la personne offensée forme en quelque sorte l'objet du péché, sa condition ou sa dignité l'aggrave nécessairement.)

La personne contre laquelle on pèche est en quelque sorte l'objet du péché. Or nous avons montré, dans le troisième article, que la première gravité du péché vient de son objet, et qu'elle est plus ou moins grande selon que cet objet forme une fin plus ou moins élevée. D'une autre part, les fins principales de nos actes, c'est Dieu, nous-mêmes et le prochain; car tout ce que nous faisons dans le bien comme dans le mal, nous le faisons pour l'une ou l'autre de ces fins, bien qu'elles aient entre elles des rapports d'ordre et de subordination. On peut donc juger, du point de vue de ces trois termes, la gravité que donne au péché la condition de la personne outragée. D'abord du point de vue de Dieu. L'homme est uni d'autant plus étroitement à son divin Auteur, qu'il en approche davantage par la vertu ou qu'il lui est consacré plus spécialement; l'injure qu'on lui fait rejaillit sur Dieu proportionnellement à cette union, sui-

(1) Voici le contexte, *ibid.*, 17-19 : « Peut-on guérir celui qui n'aime point la justice? Et comment condamnez-vous avec tant de hardiesse celui qui est le Juste, qui dit à un roi : Vous êtes un apostat, et qui appelle impies les chefs des peuples, qui n'a point d'égard à la personne des princes, qui n'a point eu de considération pour le tyran, lorsqu'il disputoit contre le pauvre, parce que sa main a fait tous les hommes? » Quelques théologiens trouvent que ces paroles ne prouvent pas la thèse de notre saint auteur; ils disent : Nous voyons là que le Créateur de « tous les hommes, celui qui est le Juste, » l'Etre infiniment saint, le Vengeur du péché « n'a point d'égard à la personne des princes....; il appelle impies les chefs des peuples;.... il dit à un roi : vous êtes un apostat; » Dieu lui-même semble injurier les puissants du monde : comment cela prouve-t-il que l'injure faite aux grands renferme plus de gravité que l'injure faite aux petits? Comment? De la manière la plus simple du monde. Job soulève des plaintes contre la Providence; un de ses amis l'en reprend, lui disant : Le Seigneur proclame la vérité devant les conducteurs des peuples, il fait entendre des paroles sévères aux princes, il blâme hautement les injustices des rois : et ce Dieu grand, qui juge les chefs des nations, vous l'accusez; et cet Etre immense, infini, qui ne craint pas de condamner les maîtres de la terre, vous le citez à votre tribunal pour lui demander compte de ses œuvres! Ainsi Dieu est juste, irrépréhensible, grand, tout-puissant, au-dessus de tout, pourquoi? parce qu'il dit la vérité aux princes, parce qu'il juge les actions des rois. Tel est donc le respect que l'on doit aux chefs des nations : le Maître du ciel et ceux qu'il revêt de son autorité suprême ont seuls le droit de les blâmer.

« Qui dicit regi *apostata*, qui vocat duces impios. » Ergo conditio personæ in quam peccatur, aggravat peccatum.

(Conclusio. — Cùm persona in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundùm personæ in quam peccatur conditionem et dignitatem.)

Respondeo dicendum, quod persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra (art. 3), quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse et homo, et proximus. Quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus, quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur. Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum,

vant ce qui est écrit, *Zach.*, II, 8 : « Celui qui vous touche me touche à la prunelle de l'œil : » le péché a donc plus ou moins de gravité suivant qu'il attaque une personne unie plus ou moins étroitement à Dieu par la vertu ou par son ministère. Ensuite du point de vue de nous-mêmes. L'homme pèche d'autant plus grièvement, qu'il attaque une personne qui tient à lui plus intimement, soit par les liens du sang, soit par la religion des bienfaits, soit d'une autre manière; il semble se blesser lui-même en raison de ces rapports et son péché s'aggrave dans la même proportion, conformément à cette parole, *Eccli.*, XIV, 5 : « A qui sera bon celui qui est mauvais à lui-même? » Enfin du point de vue du prochain. Plus on blesse de personnes, plus on pèche grièvement : donc le péché commis contre une personne publique, par exemple contre le prince ou contre le roi qui représente tout un peuple, a plus de gravité que le péché commis contre une personne privée; aussi le Seigneur dit-il, *Exod.*, XXII, 28 : « Tu ne maudiras point le prince de ton peuple. » De même l'injure faite à un grand personnage est plus grave, à cause du trouble et du scandale qu'elle occasionne (1).

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui outrage l'homme de bien trouble, autant qu'il est en lui, le repos de son ame et de son corps; si le juste conserve la paix et la sérénité, il le doit à sa vertu, qui ne diminue point, tant s'en faut, le péché de son agresseur.

2° Quand l'homme se nuit à lui-même dans les choses soumises au domaine de sa volonté, dans les biens qu'il possède, il se rend moins coupable que lorsqu'il nuit aux autres, parce qu'il agit dans les limites de sa puissance et de son libre arbitre; mais le préjudice qu'il se fait dans les choses qui ne sont point soumises au domaine de sa volonté, comme dans les dons de la nature et de la grace, charge plus sa conscience que le

(1) Ainsi la condition qui aggrave le péché commis contre le prochain comprend quatre choses : la vertu, la consécration à Dieu, la parenté et la grandeur. Ne nous contentons pas de parler de la deuxième, parlons aussi des trois autres.

---

secundum illud *Zach.*, II : « Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei. » Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis in magis conjunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione, peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundùm illud *Eccli.*, XIV : « Qui sibi nequam est, cui bonus erit? » Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam (putà regem vel principem qui gerit personam totius multitudinis), est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam; unde specialiter dicitur *Exod.*, XXII : « Principi populi tui non maledices. » Et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interiùs et exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quòd nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato, quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis

dommage qu'il porte au prochain, car celui qui s'ôte la vie commet un plus grand crime que celui qui tue son ennemi. Or les biens de nos proches ne sont pas soumis à notre volonté : l'objection ne prouve donc pas que le dommage que nous leur portons renferme moins de gravité que celui que nous nous faisons à nous-mêmes, à moins qu'ils n'y consentent et ne le ratifient.

3° Dieu ne fait point acception de personnes, en punissant plus sévèrement les péchés commis contre les hommes constitués en dignité; car ces péchés-là nuisent à un plus grand nombre de personnes que les autres.

ARTICLE X.

Le péché s'aggrave-t-il par la grandeur de la personne qui le commet?

Il paroît que le péché ne s'aggrave point par la grandeur de la personne qui le commet. 1° Ce qui fait la vraie grandeur de l'homme, c'est l'attachement à Dieu, selon cette parole, *Eccli.*, XXV, 13 : « Combien est grand celui qui a trouvé la sagesse et la science ! mais rien n'est plus grand que celui qui craint le Seigneur. » Or plus l'homme est attaché à Dieu, moins ses actions lui sont imputées à péché; car il est écrit, II *Paral.*, XXX, 18 et 19 : « Le Seigneur est bon ; il fera miséricorde à tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Seigneur Dieu de leurs pères, et il ne leur imputera point ce défaut de sanctification (1). » Donc le péché ne s'aggrave point par la grandeur de la personne qui le commet.

2° « Dieu ne fait point acception des personnes, » dit l'Apôtre, *Rom.*, II, 11. Donc il ne punit pas le même péché plus sévèrement dans

(1) Lorsque Ezéchias, succédant à l'impie Achaz, eut rétabli le culte du vrai Dieu dans Israël, « une grande partie du peuple qui ne s'étoit point sanctifié, dit le saint Livre, *ibid.*, 18, ne laissa pas de manger la Pâque, ne suivant point en cela ce qui étoit écrit. » Tel est « le manque de sanctification » que le Seigneur ne devoit pas lui imputer.

(sicut sunt naturalia et spiritualia bona), est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre, gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quod redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X.

Utrùm magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud *Eccli.*, XXV : « Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam ; sed non est super timentem Dominum. » Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum. Dicitur enim II. *Paral.*, XXX : « Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt. Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, « non est personarum acceptio apud Deum, » ut dicitur *Rom.*, II. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum

(1) De his etiam infrà, qu. 89, art. 3 et art. 5; et qu. 102, art. 3, ad 11; et 2, 2, qu. 100, art. 1, ad 7; et qu. 7, de malo, art. 10, ad 5; et in *Psalm.* XXIV, col. 4.

l'un que dans l'autre; donc le péché ne suit pas dans sa gravité l'élévation de la personne qui le commet.

3° Le bien ne doit nuire à personne. Or le bien nuiroit à l'homme, si son mérite, sa distinction, sa grandeur augmentoit le mal qu'il fait. Donc le péché ne s'aggrave point par la dignité de la personne qui le commet.

Mais saint Isidore dit, *De summo bono*, II, 18 : « La grandeur du péché s'accroît par la grandeur de celui qui le commet (1). »

(Conclusion. — Quand la grandeur de l'homme qui fait le mal a pour cause la science, les bienfaits reçus de la providence et le pouvoir, elle aggrave le péché en augmentant le consentement, l'ingratitude et le conseil; quand elle résulte de la vertu, elle rend moins imputables les péchés de surprise en diminuant le consentement.)

Il y a deux sortes de péché : les péchés de surprise, qui échappent à la fragilité humaine; puis les péchés de propos délibéré, qui procèdent de la libre détermination. Les péchés de surprise sont d'autant moins imputables, que leur auteur est plus grand par la vertu; car l'homme vertueux ne néglige rien pour prévenir ces sortes de fautes, mais la fragilité de la nature humaine ne lui permet pas de les éviter toutes. Les péchés de propos délibéré sont, au contraire, d'autant plus imputables que leur auteur a plus de mérite, plus de dignité, plus de grandeur, et cela par quatre raisons. D'abord par le consentement. L'homme distingué par

(1) Notre saint auteur citera dans l'article une partie de ce texte, *Sag.*, VI, 6 et 7 : « Ceux qui commandent aux autres sont jugés avec une extrême rigueur. On a de la compassion pour les petits, et on leur pardonne aisément; mais les puissants seront puissamment tourmentés. » Comme le peuple juif avoit péché avec les filles de Moab, Dieu dit à Moïse, *Nombr.*, XXV, 4 : « Prenez tous les princes du peuple et les pendez à des potences en plein jour. » Pourquoi un châtiment si terrible? Parce que « les désordres et les adultères des grands, dit saint Jean Damascène, méritent les plus grands châtiments. » Sous l'ancienne alliance aussi, quand un prêtre avoit violé le précepte du Seigneur, il devoit offrir le même sacrifice que si tout le peuple avoit péché; la loi du *Lévitique*, IV, 2 et suiv., lui commandoit, dans le premier comme dans le second cas, d'immoler un veau sans tache. « Puisque les personnages élevés, dit saint Chrysostôme, *in Psalm.* VI, retirent plus d'honneurs et plus d'avantages de leurs vertus, il faut qu'ils trouvent plus de honte et plus de rigueur dans leurs vices. » Qui a les avantages d'une position, doit en supporter les désavantages : « qui sentit commodum, et onus sentire debet. »

---

quam alium; non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in II. *De summo bono* : « Tantò majus cognoscitur peccatum esse, quantò major qui peccat habetur. »

(Conclusio. — Quælibet peccantis personæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commissum; ea autem quæ secundùm virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum, diminuit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est peccatum. Quoddam ex surreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ : et tale peccatum minùs imputatur ei qui est major in virtute, eo quòd minùs negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia verò peccata sunt ex deliberatione procedentia : et ista peccata tantò magis alicui imputantur quantò major est, et hoc potest esse propter quatuor.

la science et par la vertu peut résister plus facilement au mal; d'où le Seigneur dit, *Luc*, XII, 47 : « Le serviteur qui aura connu la volonté de son maître... et ne l'aura pas faite, sera battu de plusieurs coups. » Ensuite par l'ingratitude. Tout bien qui élève est un don du ciel, en sorte que l'homme grand blesse plus grièvement la reconnoissance en offensant Dieu; la grandeur donc, celle même qui résulte des richesses, aggrave le péché, conformément à cette parole, *Sag.*, VI, 7 : « Les puissants seront puissamment tourmentés. » Après cela, par l'opposition du péché à la grandeur. Quand le prince, constitué le gardien de la justice, ne craint pas de la violer; quand le prêtre, qui a fait vœu de chasteté, blesse cette vertu, ils pèchent plus grièvement. Enfin par le scandale. Comme le dit saint Grégoire, *Pastor.*, I, 2, « le péché porte au loin la contagion du mauvais exemple, quand ceux qui le commettent sont honorés pour leur élévation; » d'ailleurs les fautes des grands parviennent à la connoissance d'un plus grand nombre de personnes, et soulèvent plus de blâme et plus d'indignation.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans le texte objecté, des péchés de surprise, qui échappent à la foiblesse humaine.

2° Dieu ne fait point acception des personnes, quand il punit les grands plus sévèrement; car le rang élevé qu'ils occupent ajoute à la gravité de leurs fautes.

3° Les grands ne retirent pas de dommage des biens qu'ils possèdent, mais du mauvais usage qu'ils en font.

Primò quidem, quia faciliùs possunt resistere peccato majores, putà qui excedunt in scientia et virtute; unde Dominus dicit, *Luc.*, XII, quòd « servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis » (ut suprà). Secundò, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quælibet majoritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundùm illud *Sap.*, VI : « Potentes potenter tormenta patientur. » Tertiò, propter specialem repugnantiam actûs peccati ad magnitudinem personæ; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quartò, propter exemplum sive scandalum, quia, ut Gregorius dicit in *Pastorali* (part. I, cap. 2), « in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradùs peccator honoratur; » ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indignè ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per surreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non accipit personas si majores plus punit, quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE CINQUIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE).

TRAITÉ DES PASSIONS (SUITE).

QUESTION XXVI.

Des passions en particulier, et d'abord de l'amour

QUESTION XXVII.

De la cause de l'amour.

QUESTION XXVIII.

Des effets de l'amour.

QUESTION XXIX.

De la haine.

QUESTION XXX.

De la concupiscence.

QUESTION XXXI.

De la délectation considérée en elle-même.

QUESTION XXXII.

Des causes de la délectation.

QUESTION XXXIII.

Des effets de la délectation.

QUESTION XXXIV.

De la bonté et de la malice de la délectation.

QUESTION XXXV.

De la douleur ou de la tristesse considérée en elle-même.

QUESTION XXXVI.

Des causes de la tristesse ou de la douleur.

QUESTION XXXVII.

Des effets de la tristesse ou de la douleur.

QUESTION XXXVIII.

Des remèdes de la tristesse ou de la douleur.

QUESTION XXXIX.

De la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur.

QUESTION XL.

Des passions de la puissance irascible, et d'abord de l'espérance et du désespoir.

QUESTION XLI.

De la crainte considérée en elle-même.

QUESTION XLII.

De l'objet de la crainte.

QUESTION XLIII.

De la cause de la crainte.

QUESTION XLIV.

Des effets de la crainte.

QUESTION XLV.

De l'audace.

QUESTION XLVI.

De la colère considérée en elle-même.

QUESTION XLVII.

Des causes de la colère et de ses remèdes.

QUESTION XLVIII.

Des effets de la colère.

TRAITÉ DES HABITUDES, DES VERTUS ET DES VICES.

QUESTION XLIX.

Des habitudes en général, et d'abord de leur nature.

QUESTION L.

Du sujet des habitudes.

QUESTION LI.

Des causes qui produisent les habitudes.

QUESTION LII.

De l'augmentation des habitudes.

QUESTION LIII.

De la destruction et de la diminution des habitudes.

QUESTION LIV.

De la distinction des habitudes.

QUESTION LV.

Des vertus considérées dans leur essence.

QUESTION LVI.

Du sujet de la vertu.

QUESTION LVII.

De la distinction des vertus intellectuelles.

QUESTION LVIII.

De la distinction des vertus morales d'avec les vertus intellectuelles.

QUESTION LIX.

De la distinction des vertus morales d'après leurs rapports avec les passions.

QUESTION LX.

De la distinction des vertus morales entre elles.

QUESTION LXI.

Des vertus cardinales.

QUESTION LXII.

Des vertus théologales.

QUESTION LXIII.

De la cause de la vertu.

QUESTION LXIV.

Du milieu des vertus.

QUESTION LXV.

De la connexion des vertus.

QUESTION LXVI.

De l'égalité des vertus.

QUESTION LXVII.

De la durée des vertus après cette vie.

QUESTION LXVIII.

Des dons du Saint-Esprit.

QUESTION LXIX.

Des béatitudes.

QUESTION LXX.

Des fruits du Saint-Esprit.

QUESTION LXXI.

Des vices et des péchés considérés en eux-mêmes.

QUESTION LXXII.

De la distinction des péchés.

QUESTION LXXIII.

Des rapports des péchés entre eux.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU CINQUIÈME VOLUME.

Typ. et Lith. A. C[illegible], rue Paradis-Poissonnière, Paris.

